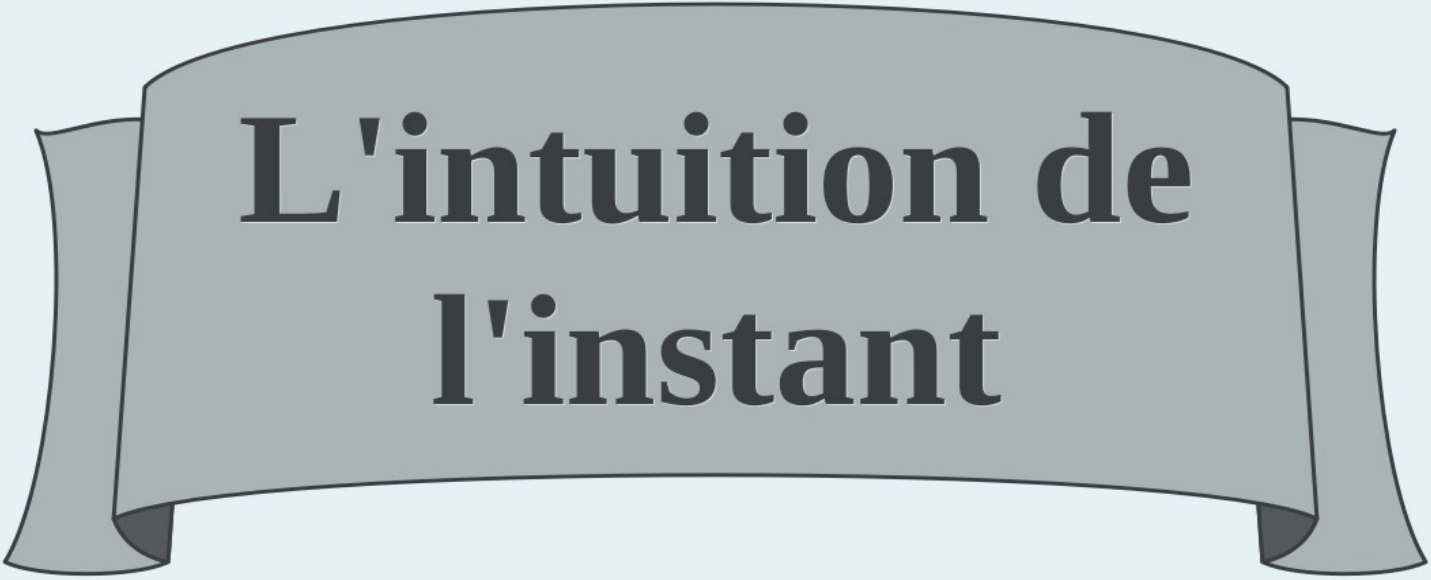




L'intuition de l'instant

Gaston Bachelard, 1932.

Gaston Bachelard [1884-1962]

(1932)

L'INTUITION DE L'INSTANT

Un document produit en version numérique par Hélène Garcia-Solek, bénévole,
Passionnée par les sciences humaines, la philosophie et la musique

Courriel : Hélène Garcia : lou.solek@gmail.com

[Page web dans Les Classiques des sciences sociales.](#) [Page Facebook.](#)

Dans le cadre de : “Les classiques des sciences sociales”
Une bibliothèque numérique fondée et dirigée par Jean-Marie Tremblay,
professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi

Site web : <http://classiques.uqac.ca/>

Une collection développée en collaboration avec la Bibliothèque
Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi

Site web : <http://bibliotheque.uqac.ca/>

Politique d'utilisation de la bibliothèque des Classiques

Toute reproduction et rediffusion de nos fichiers est interdite, même avec la mention de leur provenance, sans l'autorisation formelle, écrite, du fondateur des Classiques des sciences sociales, Jean-Marie Tremblay, sociologue.

Les fichiers des Classiques des sciences sociales ne peuvent sans autorisation formelle :

- être hébergés (en fichier ou page web, en totalité ou en partie) sur un serveur autre que celui des Classiques.
- servir de base de travail à un autre fichier modifié ensuite par tout autre moyen (couleur, police, mise en page, extraits, support, etc...),

Les fichiers (.html, .doc, .pdf, .rtf, .jpg, .gif) disponibles sur le site Les Classiques des sciences sociales sont la propriété des **Classiques des sciences sociales**, un organisme à but non lucratif composé exclusivement de bénévoles.

Ils sont disponibles pour une utilisation intellectuelle et personnelle et, en aucun cas, commerciale. Toute utilisation à des fins commerciales des fichiers sur ce site est strictement interdite et toute rediffusion est également strictement interdite.

L'accès à notre travail est libre et gratuit à tous les utilisateurs. C'est notre mission.

Jean-Marie Tremblay, sociologue

Fondateur et Président-directeur général,

[LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES.](#)

Cette édition électronique a été réalisée par Hélène Garcia-Solek, passionnée par les sciences humaines, la philosophie et la musique, à partir de :

Gaston Bachelard (1932),

L'INTUITION DE L'INSTANT

Paris : Éditions Gonthier, 1932, 153 pp. Collection : Bibliothèque Médiations.

Polices de caractères utilisée : Times New Roman, 14 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2008 pour Macintosh.

Mise en page sur papier format : LETTRE US, 8.5" x 11".

Édition numérique réalisée le 13 juin 2014 à Chicoutimi, Ville de Saguenay, Québec.



Gaston Bachelard

L'INTUITION DE L'INSTANT



Paris : Éditions Gonthier, 1932, 153 pp. Collection : Bibliothèque
Médiations.

REMARQUE



Ce livre est du domaine public au Canada parce qu'une œuvre passe au domaine public 50 ans après la mort de l'auteur(e).

Cette œuvre n'est pas dans le domaine public dans les pays où il faut attendre 70 ans après la mort de l'auteur(e).

Respectez la loi des droits d'auteur de votre pays.

[3]

Table des matières

[Introduction](#) [5]

Chapitre I. [L'instant](#) [11]

Chapitre II. [Le problème de l'habitude et le temps discontinu](#) [57]

Chapitre III. [L'idée du progrès à l'intuition du temps discontinu](#) [77]

[Conclusion](#) [97]

ANNEXE. [Instant poétique et instant métaphysique](#) [101]

INTRODUCTION À LA POÉTIQUE DE BACHELARD, par Jean Lescure [113]

[Ce texte a été retiré parce qu'il n'est pas du domaine public au Canada. JMT.]

[BIOGRAPHIE](#) [150]

[BIBLIOGRAPHIE](#) [151]

L'INTUITION DE L'INSTANT

INTRODUCTION

[Retour à la table des matières](#)

Quand une âme sensible et cultivée se souvient de ses efforts pour dessiner, d'après son propre destin intellectuel, les grandes lignes de la Raison, quand elle étudie, par la mémoire, l'histoire de sa propre culture, elle se rend compte qu'à la base des certitudes intimes reste toujours le souvenir d'une ignorance essentielle. Dans le règne de la connaissance elle-même, il y a ainsi une faute originelle, c'est d'avoir une origine ; c'est de faillir à la gloire d'être intemporel ; c'est de ne pas s'éveiller soi-même pour rester soi-même, mais d'attendre du monde obscur la leçon de lumière.

Dans quelle eau lustrale trouverons-nous, non pas seulement le renouveau de la fraîcheur rationnelle, mais bien le droit au retour éternel de l'acte de Raison ? Quelle Siloë, nous marquant au signe de la Raison pure, mettra assez d'ordre en notre esprit pour nous permettre de comprendre l'ordre suprême des choses ? Quelle grâce divine nous donnera le pouvoir d'accorder le début de l'être et le début de la pensée, et, en nous commençant vraiment nous-mêmes, dans une pensée nouvelle, de reprendre en nous, pour nous, sur notre propre esprit, la tâche du Créateur ? C'est cette fontaine [6] de Jouvence intellectuelle que M. Roupnel cherche, comme un bon sourcier, dans tous les domaines de l'esprit et du cœur. Derrière lui, malhabile nous-même [*sic*] à manier la baguette de coudrier,

nous ne retrouverons sans doute pas toutes les eaux vives, nous ne sentirons pas tous les courants souterrains d'une œuvre profonde. Du moins, nous voudrions dire à quels points de *Siloë* nous avons reçu les impulsions les plus efficaces et quels thèmes tout nouveaux M. Roupnel apporte au philosophe qui veut méditer les problèmes de la durée et de l'instant, de l'habitude et de la vie.

D'abord cette œuvre a un foyer secret. Nous ne savons pas ce qui en fait la chaleur et la clarté. Nous ne pouvons fixer l'heure où le mystère est devenu assez clair pour s'énoncer comme un problème. Mais qu'importe ! Qu'elle vienne de la souffrance ou qu'elle vienne de la joie, tout homme a dans sa vie cette heure de lumière, l'heure où il comprend soudain son propre message, l'heure où la connaissance en éclairant la passion décèle à la fois les règles et la monotonie du Destin, le moment vraiment synthétique où l'échec décisif, en donnant la conscience de l'irrationnel, devient tout de même la réussite de la pensée. C'est là qu'est placée la différentielle de la connaissance, la fluxion newtonienne qui nous permet d'apprécier comment l'esprit surgit de l'ignorance, l'inflexion du génie humain sur la courbe décrite par le progrès de la vie. Le courage intellectuel, c'est de garder actif et vivant cet instant de la connaissance naissante, d'en faire la source sans cesse jaillissante de notre intuition, et de dessiner, avec l'histoire subjective de nos erreurs et de nos fautes, le modèle objectif d'une vie meilleure et plus claire. Cette action persistante d'une intuition philosophique cachée, on en sent [7] la valeur de cohérence tout au long du livre de M. Roupnel. Si l'auteur ne nous en montre pas la source première, on ne peut cependant se tromper sur l'unité et la profondeur de son intuition. Le lyrisme qui mène ce drame philosophique qu'est *Siloë* est le signe de son intimité car, comme

l'écrit Renan, « ce qu'on dit de soi est toujours poésie ¹ ». Ce lyrisme, parce qu'il est tout spontané, apporte une force de persuasion que nous ne saurons sans doute pas transporter dans notre étude. Il faudrait revivre tout le livre, le suivre ligne par ligne pour comprendre combien le caractère esthétique y ajoute de clarté. D'ailleurs pour bien lire *Siloë*, on doit se rendre compte que c'est là l'œuvre d'un poète, d'un psychologue, d'un historien qui se défend encore d'être un philosophe au moment même où sa méditation solitaire lui livre la plus belle des récompenses philosophiques, celle de tourner l'âme et l'esprit vers une intuition originale.

Notre tâche principale dans les études qui vont suivre sera de mettre en lumière cette intuition nouvelle et d'en montrer l'intérêt métaphysique.

Avant de nous engager dans notre exposé quelques remarques seront cependant utiles pour justifier la méthode que nous avons choisie.

Notre but n'est pas de résumer le livre de M. Roupnel. *Siloë* est un livre riche de pensée et de faits. Il devrait plutôt être développé que résumé. Alors que les romans de M. Roupnel sont animés d'une véritable joie du verbe, d'une vie nombreuse des mots et des rythmes, il est frappant que M. Roupnel ait trouvé dans sa *Siloë* la phrase condensée, tout entière ramassée au foyer de l'intuition. [8] Dès lors, il nous a semblé qu'ici, expliquer c'était expliciter. Nous avons donc repris les intuitions de *Siloë* aussi près que possible de leur source et nous nous sommes efforcé de suivre sur nous-même [*sic*] l'animation que ces intuitions pouvaient donner à la méditation philosophique. Nous en avons fait pendant plusieurs mois le cadre et la charpente de nos constructions. D'ailleurs une intuition ne se prouve pas, elle s'expérimente. Et elle s'expérimente en multipliant ou même en modifiant les conditions de son usage. Samuel Butler dit justement : « Si une vérité n'est pas assez solide pour supporter qu'on la dénature et qu'on la malmène, elle n'est pas d'une espèce bien robuste ². » Aux déformations que nous avons fait subir aux thèses de M. Roupnel, on pourra peut-être mesurer leur véritable force. Nous nous sommes donc servi en toute liberté des intuitions de *Siloë* et, finalement, plus qu'un exposé objectif, c'est notre expérience du livre que nous apportons ici.

Cependant, si nos arabesques déforment trop l'épure de M. Roupnel, on pourra toujours restituer l'unité en revenant à la source mystérieuse du livre. On y retrouvera, comme nous essayerons de le montrer, toujours la même intuition. D'ailleurs, M. Roupnel nous dit ³ que le titre étrange de son ouvrage n'a de vraie intelligence que pour lui-même. N'est-ce pas inviter son lecteur à mettre aussi, au seuil de sa lecture, sa propre *Siloë*, le mystérieux refuge de sa personnalité ? On reçoit alors de l'œuvre une leçon étrangement émouvante et personnelle qui en confirme l'unité sur un plan nouveau. Disons tout d'un mot : *Siloë est une leçon de solitude*. [9] Voilà

pourquoi son intimité est si profonde, voilà pourquoi elle est assurée, par-dessus la dispersion des chapitres, malgré aussi le jeu parfois trop grand de nos commentaires, de garder l'unité de sa force intime.

Prenons donc tout de suite les intuitions directrices sans nous astreindre à suivre l'ordre du livre. Ce sont ces intuitions qui nous donneront les clefs les plus commodes pour ouvrir les perspectives multiples où l'œuvre se développe.

L'INTUITION DE L'INSTANT

Chapitre I

L'INSTANT

Le vierge, le vivace et le bel aujourd'hui.

MALLARMÉ.

*Nous aurons perdu jusqu'à la mémoire de notre rencontre...
Pourtant nous nous rejoindrons, pour nous séparer et nous rejoindre
encore,
Là où se rejoignent les hommes trépassés : sur les lèvres des vivants.*

SAMUEL BUTLER.

[Retour à la table des matières](#)

I

L'idée métaphysique décisive du livre de M. Roupnel est celle-ci : *Le temps n'a qu'une réalité, celle de l'Instant*. Autrement dit, le temps est une réalité resserrée sur l'instant et suspendue entre deux néants. Le temps pourra sans doute renaître, mais il lui faudra d'abord mourir. Il ne pourra pas transporter son être d'un instant sur un autre pour en faire une durée. L'instant c'est déjà la solitude... C'est la solitude dans sa valeur métaphysique la plus dépouillée. Mais une solitude d'un ordre plus sentimental confirme le tragique isolement de l'instant : par une sorte de violence créatrice, le temps limité à l'instant nous isole non seulement des autres mais de nous-mêmes, puisqu'il rompt avec notre passé le plus cher.

Dès le seuil de sa méditation – et la méditation du temps est la tâche préliminaire à toute métaphysique – voilà donc le philosophe devant l'affirmation que le temps se présente comme l'instant solitaire, comme la conscience d'une solitude. Nous verrons, par la suite, comment se reformeront le fantôme du passé ou l'illusion de l'avenir ; mais, avant tout, pour bien comprendre l'œuvre que nous expliquons, il faut se pénétrer de la totale égalité de l'instant présent et du réel. Ce qui est réel, comment [14] échapperait-il à la marque de l'instant présent ; mais réciproquement comment l'instant présent manquerait-il à s'empreindre sur le réel ? Si mon être ne prend conscience de soi que dans l'instant présent, comment ne pas voir que l'instant présent est le seul domaine où la réalité s'éprouve ? Dussions-nous par la suite éliminer notre être, il faut en effet partir de nous-mêmes pour prouver l'être. Prenons donc d'abord notre pensée et nous allons la sentir sans cesse s'effacer avec l'instant qui passe, sans souvenir pour ce qui vient de nous quitter, sans espoir non plus, puisque sans

conscience, pour ce que l'instant qui vient nous livrera. « C'est du présent, et uniquement du présent que nous avons conscience, nous dit M. Roupnel. L'instant qui vient de nous échapper est la même mort immense à qui appartiennent les mondes abolis et les firmaments éteints. Et le même inconnu redoutable contient, dans les mêmes ténèbres de l'avenir, aussi bien l'instant qui s'approche de nous que les Mondes et les Cieux qui s'ignorent encore⁴. » Et M. Roupnel ajoute un argument que nous allons contredire dans la seule intention d'accentuer encore sa pensée : « Il n'y a pas de degrés dans cette mort qui est aussi bien l'avenir que le passé. » Pour renforcer l'isolement de l'instant nous irions jusqu'à dire qu'il y a des degrés dans la mort et que ce qui est plus mort que la mort c'est ce qui vient de disparaître... En effet, la méditation de l'instant nous convainc que l'oubli est d'autant plus net qu'il détruit un passé plus proche, de même que l'incertitude est d'autant plus émouvante qu'on la place dans l'axe de la pensée qui va venir, dans le rêve qu'on sollicite mais qu'on sent déjà trompeur. Du passé plus lointain, par l'effet [15] d'une permanence toute formelle que nous aurons à étudier, un fantôme un peu cohérent et solide pourra peut-être revenir et revivre mais l'instant qui vient de sonner, nous ne pouvons le garder avec son individualité, comme un être complet. Il faut la mémoire de beaucoup d'instantes pour faire un souvenir complet. De même le deuil le plus cruel, c'est la conscience de l'avenir trahi et quand survient l'instant déchirant où un être cher ferme les yeux, immédiatement on sent avec quelle nouveauté hostile l'instant suivant « assaille » notre cœur.

Ce caractère dramatique de l'instant est peut-être susceptible d'en faire pressentir la réalité. Ce que nous voudrions souligner c'est que dans une telle rupture de l'être, l'idée du discontinu s'impose sans conteste. On objectera peut-être que ces instants dramatiques séparent deux durées plus monotones. Mais nous appelons monotone et régulière toute évolution que nous n'examinons pas avec une attention passionnée. Si notre cœur était assez large pour aimer la vie dans son détail, nous verrions que tous les instants sont à la fois des donateurs et des spoliateurs et qu'une nouveauté jeune ou tragique, toujours soudaine, ne cesse d'illustrer la discontinuité essentielle du Temps.

II

Mais cette consécration de l'instant comme élément temporel primordial ne peut évidemment être définitive que si l'on a d'abord confronté la notion d'instant et la notion de durée. Dès lors, bien que *Siloë* ne porte nulle trace de pensée polémique, le [16] lecteur ne peut manquer de se souvenir des thèses bergsoniennes. Puisque, dans ce travail, nous nous sommes donné pour tâche de confier toutes les pensées d'un lecteur attentif, nous devons dire toutes les objections qui naissent de nos souvenirs des thèmes bergsoniens. C'est d'ailleurs peut-être en opposant la thèse de M. Roupnel à celle de M. Bergson que l'on comprendra le mieux l'intuition que nous présentons ici.

Voici alors le plan que nous allons suivre dans les pages qui viennent :

Nous rappellerons l'essence de la théorie de la durée et nous développerons aussi nettement que possible les deux termes de l'opposition : – La philosophie de M. Bergson est une philosophie de la durée. – La philosophie de M. Roupnel est une philosophie de l'instant.

Nous essayerons ensuite d'indiquer les efforts de conciliation que nous avons personnellement tentés ; mais nous ne donnerons pas notre adhésion à la doctrine intermédiaire qui nous a un moment retenu. Si nous la retraçons, c'est parce qu'elle vient assez naturellement, nous semble-t-il, à l'esprit d'un lecteur éclectique et qu'elle peut retarder sa décision.

Enfin, après un récit de nos propres débats, nous verrons, qu'à notre avis, la position la plus claire, la plus prudente, celle qui correspond à la conscience la plus directe du temps, c'est encore la théorie roupnelienne.

Étudions donc d'abord la position bergsonienne. D'après M. Bergson, nous avons une expérience intime et directe de la durée. Cette durée est même une donnée immédiate de la conscience. Sans doute elle peut être par la suite élaborée, objectivée, [17] déformée. Les physiciens, par exemple, tout à leurs abstractions, en font même un temps uniforme, et sans vie, sans terme ni discontinuité. Ils livrent alors le temps entièrement déshumanisé aux mathématiciens. En pénétrant chez ces prophètes de l'abstrait, le temps se réduit à une simple variable algébrique, la variable par excellence, désormais plus propre à l'analyse du possible qu'à l'examen du réel. En effet, la continuité est pour le mathématicien plutôt le schéma de la possibilité pure que le caractère d'une réalité.

Dès lors, pour M. Bergson, qu'est-ce que l'instant ? Ce n'est plus qu'une coupure artificielle qui aide la pensée schématique du géomètre. L'intelligence, dans son inaptitude à suivre le vital, immobilise le temps dans un présent toujours factice. Ce présent, c'est un pur néant qui n'arrive même pas à séparer réellement le passé et l'avenir. Il semble en effet que le passé porte ses forces dans l'avenir, il semble aussi que l'avenir soit nécessaire pour donner issue aux forces du passé et qu'un seul et même élan vital solidarise la durée. La pensée, fragment de la vie, ne doit pas dicter ses règles à la vie. Tout entière à sa contemplation de l'être statique, de l'être spatial, l'intelligence doit se garder de méconnaître la réalité du devenir. Finalement la philosophie bergsonienne réunit indissolublement le passé et l'avenir. Il faut dès lors prendre le temps dans son bloc pour le prendre dans sa réalité. Le temps est à la source même de l'élan vital. La vie peut recevoir des illustrations instantanées, mais c'est vraiment la durée qui explique la vie.

L'intuition bergsonienne rappelée, voyons de quel côté, contre elle, les difficultés vont s'accumuler.

Voici d'abord un choc en retour de la critique bergsonienne contre la réalité de l'instant.

[18]

En effet, si l'instant est une fausse césure, le passé et l'avenir vont être bien difficiles à distinguer puisqu'ils sont toujours artificiellement séparés. Il faut alors prendre la durée dans une unité indestructible. D'où toutes les

conséquences de la philosophie bergsonienne : dans chacun de nos actes, dans le moindre de nos gestes on pourrait donc saisir le caractère achevé de ce qui s'ébauche, la fin dans le commencement, l'être et tout son devenir dans l'élan du germe.

Mais admettons qu'on puisse définitivement mêler passé et avenir. Dans cette hypothèse, une difficulté nous semble se présenter à qui veut pousser jusqu'au bout l'utilisation de l'intuition bergsonienne. Ayant triomphé en prouvant l'irréalité de l'instant, comment parlerons-nous du commencement d'un acte ? Quelle puissance surnaturelle, placée en dehors de la durée, aura donc la faveur de marquer d'un signe décisif une heure féconde qui, pour durer, doit tout de même commencer ? Cette doctrine des commencements dont nous verrons l'importance dans la philosophie rounpnelienne, comme elle doit rester obscure dans une philosophie opposée qui nie la valeur de l'instantané ! Sans doute, à prendre la vie par son milieu, dans sa croissance, dans sa montée, on a toute chance, avec M. Bergson, de montrer que les mots *avant* et *après* n'ont guère qu'un sens de repère, parce qu'entre le passé et l'avenir on suit une évolution qui dans son succès général paraît continue. Mais si l'on se porte dans le domaine des mutations brusques, où l'acte créateur s'inscrit brusquement, comment ne pas comprendre qu'une ère nouvelle s'ouvre toujours par un absolu ? Or toute évolution, dans la proportion où elle est décisive, est ponctuée par des instants créateurs.

Cette connaissance de l'instant créateur, où la [19] trouverons-nous plus sûrement que dans le jaillissement de notre conscience ? N'est-ce pas là que l'élan vital est le plus actif ? Pourquoi essayer de revenir à quelque puissance sourde et enfouie qui a manqué plus ou moins son propre élan, qui ne l'a pas achevé, qui ne l'a pas même *continué*, alors que se déroulent sous nos yeux, dans le présent actif, les mille accidents de notre propre culture, les mille tentatives de nous renouveler et de nous créer ? Revenons donc au point de départ idéaliste, acceptons de prendre pour champ d'expérience notre propre esprit dans son effort de connaissance. La connaissance est par excellence une œuvre temporelle. Essayons alors de détacher notre esprit des liens de la chair, des prisons matérielles. Dès qu'on le libère, et dans la proportion où on le libère, on s'aperçoit qu'il reçoit mille incidents, que la ligne de son rêve se brise en mille segments suspendus à mille sommets. L'esprit, dans son œuvre de connaissance, se

présente comme une file d'instants nettement séparés. C'est en en écrivant l'histoire qu'artificiellement, comme tout historien, le psychologue y met le lien de la durée. Au fond de nous-mêmes, où la gratuité a un sens si clair, nous ne saisissons pas la causalité qui donnerait une force à la durée et c'est un problème savant et indirect de chercher des causes dans un esprit où ne naissent que des idées.

En résumé, quoi qu'on pense de la durée en soi, saisie dans l'intuition bergsonienne dont nous n'avons pas la prétention d'avoir fait le procès en quelques pages, il faut pour le moins, à côté de la durée, concéder une réalité décisive à l'*instant*.

Nous aurons d'ailleurs l'occasion de reprendre le débat contre la théorie d'une durée prise comme *donnée immédiate* de la conscience. Pour cela nous [20] montrerons, en utilisant les intuitions de M. Roupnel, comment on peut construire la durée avec des instants sans durée, ce qui cette fois fera la preuve, d'une manière toute positive croyons-nous, du caractère métaphysique primordial de l'instant et conséquemment du caractère indirect et médiat de la durée.

Mais nous avons hâte de revenir à un exposé positif. Aussi bien, la méthode bergsonienne nous autorise désormais à user de l'examen psychologique. Il faut alors conclure avec M. Roupnel : « L'Idée que nous avons du présent est d'une plénitude et d'une évidence positive singulières. Nous y siégeons avec notre personnalité complète. C'est là seulement, par lui et en lui, que nous avons sensation d'existence. Et il y a identité absolue

entre le sentiment du présent et le sentiment de la vie. » ⁵ Il faudra, par conséquent, du point de vue de la vie elle-même, essayer de comprendre le passé par le présent, loin de s'efforcer sans cesse d'expliquer le présent par le passé. Sans doute, la sensation de la durée devra par la suite être éclaircie. Prenons-la, en attendant, comme un fait : la durée est une sensation comme les autres, aussi complexe que les autres. Et n'ayons nulle gêne à souligner son caractère en apparence contradictoire : la durée est faite d'instants sans durée, comme la droite est faite de points sans

dimension. Au fond, pour se contredire, il faut que les entités jouent dans la même zone de l'être. Si nous établissons que la durée est une donnée relative et secondaire, toujours plus ou moins factice, comme l'illusion que nous en avons [21] contredirait-elle notre expérience immédiate de l'*instant* ? Toutes ces réserves sont faites ici pour qu'on ne nous accuse pas de cercle vicieux formel alors que nous prenons les mots dans leur sens vague, sans nous attacher à leur sens technique. Ces précautions prises, nous pouvons dire avec M. Roupnel : « Nos actes d'attention sont des épisodes sensationnels extraits de cette continuité appelée durée. Mais la trame continue, où notre esprit brode des dessins discontinus d'actes, n'est que la construction laborieuse et factice de notre esprit. Rien ne nous autorise à affirmer la durée. Tout en nous en contredit le sens et en ruine la logique. Et d'ailleurs notre instinct est mieux renseigné là-dessus que notre raison. Le sentiment que nous avons du passé est celui d'une négation et d'une destruction. Le crédit que notre esprit accorde à une prétendue durée qui ne serait plus et où il ne serait plus, est un crédit sans provision. » ⁶

Nous devons souligner au passage la place de l'acte d'attention dans l'expérience de l'*instant*. C'est qu'en effet il n'y a vraiment évidence que dans la volonté, dans la conscience qui se tend jusqu'à décider un acte.

L'action qui se déroule derrière l'acte rentre déjà dans le règne des conséquences logiquement ou physiquement passives. Et c'est là une nuance importante qui distingue la philosophie de M. Roupnel et celle de M. Bergson : *la philosophie bergsonienne est une philosophie de l'action ; la philosophie roupnelienne est une philosophie de l'acte*. Pour M. Bergson, une action est toujours un déroulement continu qui place entre la décision et le but – tous deux plus ou moins schématiques – une durée toujours [22] originale et réelle. Pour un partisan de M. Roupnel, un acte est avant tout une décision instantanée, et c'est cette décision qui a toute la charge de l'originalité. Plus physiquement parlant, le fait que l'impulsion en mécanique se présente toujours comme la composition de deux ordres infinitésimaux différents nous conduit à resserrer jusqu'à sa limite ponctiforme l'instant qui décide et qui ébranle. Une percussion, par exemple, s'explique par une force infiniment grande qui se développe dans un temps infiniment court. Il serait d'ailleurs possible d'analyser le déroulement consécutif à une décision en termes mêmes de décisions subalternes. On verrait qu'un mouvement varié – le seul que, fort

justement, M. Bergson estime réel – continue en suivant les mêmes principes qui le font commencer. Seulement l'observation des discontinuités du déroulement devient de plus en plus difficile au fur et à mesure que l'action qui suit l'acte est confiée à des automatismes organiques moins conscients. C'est pourquoi il nous faut revenir, pour sentir l'instant, aux actes clairs de la conscience.

Quand nous arriverons aux dernières pages de cet essai, nous aurons besoin, pour comprendre les rapports du temps et du progrès, de revenir sur cette conception actuelle et active de l'expérience de l'instant. Nous verrons alors que la vie ne peut être comprise dans une contemplation passive ; la comprendre, c'est plus que la vivre, c'est vraiment la propulser. Elle ne coule pas le long d'une pente, dans l'axe d'un temps objectif qui la recevrait comme un canal. Elle est une forme imposée à la file des instants du temps, mais c'est toujours dans un instant qu'elle trouve sa réalité première. Dès lors, si nous portons au foyer de l'évidence psychologique, au point où la sensation n'est plus que le reflet ou la [23] réponse toujours complexe de l'acte volontaire toujours simple, quand l'attention condensée resserre la vie sur un seul élément, sur un élément isolé, nous nous apercevons que l'instant est le caractère vraiment spécifique du temps. Plus profondément pénètre notre méditation du temps, plus elle s'amenuise. Il n'y a que la paresse qui soit durable, l'acte est instantané. Comment ne pas dire alors que réciproquement l'instantané est acte ? Prenez une idée pauvre, resserrez-la sur un instant, elle illumine l'esprit. Au contraire, le repos de l'être c'est déjà le néant.

Comment dès lors ne pas voir que la nature de l'acte, par une singulière rencontre verbale, c'est d'être actuel ? Et comment ne pas voir ensuite que la vie c'est le discontinu des actes ? C'est cette intuition que M. Roupnel nous présente en termes particulièrement nets : « On a pu dire que la durée c'était la vie. Sans doute ; mais faut-il du moins placer la vie dans le cadre du *discontinu* qui la contient, et dans la forme assaillante qui la manifeste. Elle n'est plus cette fluide continuité de phénomènes organiques qui s'écoulaient les uns dans les autres en se confondant dans l'unité fonctionnelle. L'être, étrange lieu de souvenirs matériels, n'est qu'une habitude à lui-même. Ce qu'il peut y avoir de permanent dans l'être est l'expression, non d'une cause immobile et constante, mais d'une juxtaposition de résultats fuyants et incessants, dont chacun a sa base

solitaire, et dont la ligature, qui n'est qu'une habitude, compose un individu. »⁷

Sans doute, en écrivant l'épopée de l'évolution, M. Bergson devait négliger les accidents. M. Roupnel, en historien minutieux, ne pouvait méconnaître que chaque action, si simple soit-elle, brise nécessairement [24] la continuité du devenir vital. Si l'on regarde l'histoire de la vie dans son détail, on s'aperçoit que c'est une histoire comme les autres, pleine de redites, pleine d'anachronismes, pleine d'ébauches, d'échecs, de reprises. Parmi les accidents, M. Bergson n'a retenu que les actes révolutionnaires où l'élan vital se scindait, où l'arbre généalogique se divisait en branches divergentes. Pour tracer une telle fresque, il n'avait pas besoin de dessiner les détails. Autant dire qu'il n'avait pas besoin de dessiner les objets. Il devait donc aboutir à cette toile impressionniste qu'est le livre de *l'Évolution Créatrice*. Cette intuition illustrée est l'image d'une âme plus que le portrait des choses.

Mais le philosophe qui veut décrire atome par atome, cellule par cellule, pensée par pensée, l'histoire des choses, des êtres vivants et de l'esprit, doit en arriver à détacher les faits les uns des autres, parce que les faits sont des faits, parce que des faits sont des actes, parce que des actes, s'ils ne s'achèvent pas, s'ils s'achèvent mal, du moins doivent de toute nécessité *commencer* dans l'absolu de la naissance. Il faut donc décrire l'histoire efficace avec des commencements ; il faut, en suivant M. Roupnel, faire une doctrine de *l'accident comme principe*.

Dans une évolution vraiment créatrice, il n'y a qu'une loi générale, c'est qu'un accident est à la racine de toute tentative d'évolution.

Ainsi, dans ces conséquences relatives à l'évolution de la vie, comme dans sa première forme intuitive, nous voyons que l'intuition temporelle de M. Roupnel est exactement contraire à l'intuition bergsonienne. Avant d'aller plus loin, résumons par un double schéma l'opposition des deux doctrines :

[25]

Pour M. Bergson, la vraie réalité du temps, c'est sa durée ; l'instant n'est qu'une abstraction, sans aucune réalité. Il est imposé de l'extérieur par l'intelligence qui ne comprend le devenir qu'en repérant des états immobiles. Nous représenterions donc assez bien le temps bergsonien par une droite noire, où nous aurions placé, pour symboliser l'instant comme un néant, comme un vide fictif, un point blanc.

Pour M. Roupnel, la vraie réalité du temps, c'est l'instant ; la durée n'est qu'une construction, sans aucune réalité absolue. Elle est faite de l'extérieur, par la mémoire, puissance d'imagination par excellence, qui veut rêver et revivre, mais non pas comprendre. Nous représenterions donc assez bien le temps roupnelien par une droite blanche, tout entière en puissance, en possibilité, où soudain, comme un accident imprévisible, viendrait s'inscrire un point noir, symbole d'une opaque réalité.

Il faut d'ailleurs noter que cette disposition linéaire des instants reste pour M. Roupnel aussi bien que pour M. Bergson un artifice de l'imagination. M. Bergson voit dans cette durée déroulée dans l'espace un moyen indirect pour mesurer le temps. Mais la longueur d'un temps ne représente pas la valeur d'une durée et il faudrait remonter du temps extensible à la durée intensive. Là encore, la thèse discontinue s'adapte sans difficulté : on analyse l'intensité par le nombre des instants où la volonté s'éclaire et se tend, aussi facilement que l'enrichissement graduel et fluent du moi.⁸

[26]

Ouvrons maintenant une parenthèse avant de préciser davantage le point de vue de *Siloë*.

III

Nous disions plus haut qu'entre les deux intuitions précédentes, nous avions personnellement longtemps hésité, cherchant même dans les voies de la conciliation à réunir sous un même schéma les avantages de l'une et l'autre doctrines. Nous n'avons pas finalement trouvé satisfaction dans cet idéal éclectique. Cependant, puisque nous nous sommes donné pour tâche d'étudier sur nous-même les réactions intuitives puisées aux intuitions maîtresses, nous devons au lecteur la confidence détaillée de notre échec.

Nous aurions voulu d'abord donner une dimension à l'instant, en faire une espèce d'atome temporel qui retiendrait en lui-même une certaine durée. Nous nous disions qu'un événement isolé devait avoir une courte histoire logique en référence à lui-même, dans l'absolu de son évolution interne. Nous comprenions bien que son début pouvait être relatif à un accident d'origine externe ; mais pour briller, puis pour décliner et mourir, nous demandions que soit imparti à l'être, si isolé qu'il soit, sa part de temps. Nous acceptions que l'idéal de la vie soit la vie ardente de l'éphémère, mais de l'aurore au vol nuptial nous réclamions pour l'éphémère son trésor de vie intime. Nous voulions donc toujours que la durée soit une richesse profonde et immédiate de l'être. Voilà notre première position en ce qui concerne l'*instant* qui eût été alors un petit fragment du continu bergsonien.

Voici ce que nous prenions ensuite au temps rounpnelien. [27] Nous imaginions que les atomes temporels ne pouvaient se toucher ou, plutôt, qu'ils ne pouvaient se fondre l'un dans l'autre. Ce qui arrêterait toujours cette fusion, c'est l'imprescriptible nouveauté des instants, dont la doctrine de l'accident puisée dans *Siloë*, nous avait convaincu. Dans une doctrine de la substance, qui n'est d'ailleurs pas loin d'être tautologique, on portera sans peine d'un instant sur un autre les qualités et les souvenirs ; on ne fera jamais que le permanent explique le devenir. Si donc la nouveauté est essentielle au devenir, on a tout à gagner à mettre cette nouveauté au compte du Temps lui-même : ce n'est pas l'être qui est nouveau dans un temps uniforme, c'est l'instant qui en se renouvelant reporte l'être à la liberté ou à la chance initiale du devenir. D'ailleurs par son attaque, l'instant s'impose tout d'un coup, tout entier ; il est le facteur de la synthèse de l'être. Dans cette théorie, l'instant réserve donc nécessairement son

individualité. Quant au problème de savoir si les atomes temporels se touchaient ou s'ils étaient séparés par un néant, il nous semblait secondaire. Ou plutôt, dès que nous acceptons la constitution des atomes temporels, nous étions amené à les penser isolément, et pour la clarté métaphysique de l'intuition, nous nous rendions compte qu'un vide était nécessaire – qu'il existe en fait ou non – pour imaginer correctement l'atome temporel. Il nous paraissait donc avantageux de condenser le temps autour de *noyaux d'action* où l'être se retrouvait en partie, tout en puisant dans le mystère de la Siloë ce qu'il faut d'invention et d'énergie pour devenir et progresser.

Finalement, en rapprochant les deux doctrines nous arrivions donc à un bergsonisme morcelé, à un élan vital qui se brisait en impulsions, à un pluralisme [28] temporel qui, en acceptant des durées diverses, des temps individuels, nous paraissait présenter des moyens d'analyse aussi souples que riches.

Mais il est très rare que les intuitions métaphysiques construites dans un idéal éclectique aient une force durable. Une intuition féconde doit faire d'abord la preuve de son unité. Nous ne tardâmes pas à nous apercevoir que, par notre conciliation, nous avons réuni les difficultés des deux doctrines. Il fallait choisir, non pas au terme de nos développements, mais à la base même des intuitions.

Nous allons donc maintenant dire comment nous sommes venu de *l'atomisation du temps* où nous nous étions arrêté, jusqu'à *l'arithmétisation temporelle* absolue telle que l'affirme sans défaillance M. Roupnel.

D'abord, ce qui nous avait séduit, ce qui nous avait poussé dans l'impasse où nous venons de piétiner, c'était une fausse conception de l'ordre des entités métaphysiques : en gardant le contact avec la thèse bergsonienne, nous voulions mettre la durée dans l'espace même du temps. Nous prenions cette durée, sans discussion, comme la seule qualité du temps, comme un synonyme du temps. Reconnaissons-le : ce n'est là qu'un postulat. Nous n'avons à en juger la valeur qu'en fonction de la clarté et de la portée de la construction que ce postulat favorise. Mais nous avons toujours le droit *a priori* de partir d'un postulat différent et d'essayer une construction nouvelle où la durée est déduite et non pas postulée.

Mais cette considération *a priori* n'aurait naturellement pas suffi à nous ramener à l'intuition de M. Roupnel. En faveur de la conception de la durée bergsonienne en effet, il y avait encore toutes les [29] preuves que M. Bergson a amassées sur l'objectivité de la durée. Sans doute, M. Bergson nous demandait de sentir la durée en nous, dans une expérience intime et personnelle. Mais il n'en restait pas là. Il nous montrait objectivement que nous étions solidaires d'un seul élan, emportés tous par un même flot. Si notre ennui ou notre impatience allongeait l'heure, si la joie écourtait la journée, la vie impersonnelle, la vie des autres nous rappelait à la juste appréciation de la Durée. Il suffisait de nous placer devant une expérience simple : un morceau de sucre qui fond dans un verre d'eau, pour comprendre qu'à notre sentiment de la durée correspondait une durée objective et absolue. Le Bergsonisme prétendait donc là rejoindre le domaine de la mesure, tout en gardant l'évidence de l'intuition intime. Nous avions en notre âme une communication immédiate avec la qualité temporelle de l'être, avec l'essence de son devenir ; mais le règne de la quantité du temps, pour indirects que soient nos moyens de l'étudier, était la réserve de l'objectivité du devenir. Tout semblait donc sauvegarder la primitivité de la Durée : l'évidence intuitive et les preuves discursives.

Voici maintenant comment notre propre confiance en la thèse bergsonienne se troubla.

Nous fûmes réveillé de nos songes dogmatiques par la critique einsteinienne de la durée objective.

Il nous apparut très rapidement évident que cette critique détruit l'absolu de ce qui dure, tout en gardant, comme nous le verrons, l'absolu de ce qui est, c'est-à-dire l'absolu de l'instant.

Ce que la pensée d'Einstein frappe de relativité, c'est le *laps* de temps, c'est la « longueur » du temps. Cette longueur, elle se révèle relative à sa méthode de mesure. On nous raconte qu'en faisant [30] un voyage aller et retour dans l'espace à une vitesse assez rapide, nous retrouverions la terre vieillie de quelques siècles alors que nous n'aurions marqué que quelques heures sur notre propre horloge emportée dans notre course. Bien moins long serait le voyage nécessaire pour ajuster à notre impatience le temps

que M. Bergson postule comme fixe et nécessaire pour fondre le morceau de sucre dans le verre d'eau.

Il faut d'ailleurs souligner tout de suite qu'il ne s'agit pas là de vains jeux de calcul. La relativité du laps de temps pour des systèmes en mouvement est désormais une donnée scientifique. Si l'on pensait avoir le droit de refuser sur ce point la leçon de la science, il faudrait nous permettre de douter nous-même de l'intervention des conditions physiques dans l'expérience de la dissolution du sucre et de l'interférence effective du temps avec les variables expérimentales. Par exemple, tout le monde accorde que cette expérience de dissolution met en jeu la température ? Eh bien, pour la science moderne elle met également en jeu la relativité du temps. On ne fait pas à la science sa part, il faut la prendre tout entière.

Ainsi subitement, avec la Relativité, tout ce qui avait égard aux preuves externes d'une Durée unique, principe clair d'ordination des événements, était ruiné. Le Métaphysicien devait se replier sur son temps local, s'enfermer dans sa propre durée intime. Le monde n'offrait pas – du moins immédiatement – de garantie de convergence pour nos durées individuelles, vécues dans l'intimité de la conscience.

Mais voici maintenant ce qui mérite d'être remarqué : *l'instant, bien précisé, reste, dans la doctrine d'Einstein, un absolu*. Pour lui donner cette valeur d'absolu, il suffit de considérer l'instant dans son [31] état synthétique, comme un point de l'espace-temps. Autrement dit, il faut prendre l'être comme une synthèse appuyée à la fois sur l'espace et le temps. Il est au point de concours du lieu et du présent : *hic et nunc* ; non pas ici et demain, non pas là-bas et aujourd'hui. Dans ces deux dernières formules, le point se dilaterait sur l'axe des durées ou sur un axe de l'espace ; ces formules, échappant par un côté à une synthèse précise, donneraient prise à une étude toute relative de la durée et de l'espace. Mais dès qu'on accepte de souder et de fondre les deux adverbes, voici que le verbe être reçoit enfin sa puissance d'absolu.

Dans ce lieu même et dans ce moment même, voilà où la simultanéité est claire, évidente, précise ; voilà où la succession s'ordonne sans défaillance et sans obscurité. La prétention de prendre pour claire en soi la simultanéité de deux événements localisés en des points de l'espace différents, la doctrine d'Einstein nous la refuse. Il faudrait, pour établir cette simultanéité une expérience où nous puissions faire fonds sur l'éther fixe. L'échec de

Michelson nous interdit l'espoir de réaliser cette expérience. Il faut donc en venir à *définir indirectement* la simultanéité en des lieux divers et, par voie de conséquence, il faut ajuster la mesure de la durée qui sépare des instants différents à cette définition toujours relative de la simultanéité. Pas de concomitance assurée qui ne se double d'une coïncidence.

Ainsi nous revenons de notre incursion dans le domaine du phénomène avec cette conviction que la durée ne s'agglomère que d'une manière factice, dans une atmosphère de conventions et de définitions préalables et que son unité ne vient que de la généralité et de la paresse de notre examen. Au contraire, l'instant se révèle susceptible de précision [32] et d'objectivité, nous sentons en lui la marque de la fixité et de l'absolu.

Allons-nous maintenant faire de l'*instant* le centre de condensation autour duquel nous poserions une durée évanouissante, juste ce qu'il faut de continu pour faire un atome de temps isolé en relief sur le néant et pour donner en creux au Néant ses deux figures décevantes selon qu'on regarde vers le passé ou qu'on se tourne vers l'avenir ?

Ce fut là, avant d'adopter enfin, sans compromission aucune, le point de vue nettement tranché de M. Roupnel, notre dernière tentative.

Disons donc la raison qui a achevé notre conversion.

Quand nous avions encore foi en la durée bergsonienne et que, pour l'étudier, nous nous efforcions d'en épurer et par conséquent d'en appauvrir la donnée, nos efforts rencontraient toujours le même obstacle : nous n'arrivions jamais à vaincre le caractère de prodigue hétérogénéité de la durée. Nous n'accusons naturellement que notre inaptitude à méditer, à nous détacher de l'accidentel et de la nouveauté qui nous assaillaient. Jamais nous n'arrivions à nous perdre assez pour nous retrouver, jamais nous ne parvenions à toucher et à suivre cette coulée uniforme où la durée déroulerait une histoire sans histoires, une incidence sans incidents. Nous aurions voulu un devenir qui fût un vol dans un ciel limpide, un vol qui ne déplaçât rien, auquel rien ne fût obstacle, l'élan dans le vide, bref le devenir dans sa pureté et dans sa simplicité, le devenir dans sa solitude. Que de fois nous avons cherché sur le devenir des éléments aussi clairs et aussi cohérents que ceux que Spinoza puisait dans la méditation de l'être !

[33]

Mais devant notre impuissance à trouver en nous-même ces grandes lignes unies, ces grands traits simples par lesquels l'élan vital doit dessiner le devenir, nous étions tout naturellement conduit à chercher l'homogénéité de la durée en nous limitant à des fragments de moins en moins étendus. Mais c'était toujours le même échec : la durée ne se bornait pas à durer, elle vivait ! Si petit que soit le fragment considéré, un examen microscopique suffisait pour y lire une multiplicité d'événements ; toujours des broderies, jamais l'étoffe ; toujours des ombres et des reflets sur le miroir mobile de la rivière, jamais le flot limpide. La durée, comme la substance, ne nous envoie que des fantômes. Durée et substance jouent même, l'une à l'égard de l'autre, en une désespérante réciproque, la fable du trompeur trompé : le devenir est le phénomène de la substance, la substance est le phénomène du devenir.

Pourquoi alors ne pas accepter, comme métaphysiquement plus prudent, d'égaliser le temps à l'accident, ce qui revient à égaliser le temps à son phénomène ? Le temps ne se remarque que par les instants ; la durée – nous verrons comment – n'est sentie que par les instants. Elle est une poussière d'instant, mieux, un groupe de points qu'un phénomène de perspective ⁹ solidarise plus ou moins étroitement .

Car on sent bien qu'il faut maintenant descendre jusqu'aux points temporels sans aucune dimension individuelle. La ligne qui réunit les points et qui schématise la durée n'est qu'une fonction panoramique et rétrospective, dont nous montrerons par la suite le caractère subjectif indirect et secondaire.

[34]

Sans vouloir développer longuement des preuves psychologiques, indiquons simplement ici le caractère psychologique du problème. Qu'on se rende donc compte que l'expérience *immédiate* du temps, ce n'est pas l'expérience si fugace, si difficile, si savante, de la durée, mais bien l'expérience nonchalante de l'instant, saisi toujours comme immobile. Tout ce qui est simple, tout ce qui est fort en nous, tout ce qui est durable même, est le don d'un instant.

Pour lutter tout de suite sur le terrain le plus difficile, soulignons par exemple que le souvenir de la durée est parmi les souvenirs les moins durables. On se souvient d'avoir été, on ne se souvient pas d'avoir duré. L'éloignement dans le temps déforme la perspective de la longueur, car la durée dépend toujours d'un point de vue. D'ailleurs, qu'est-ce que le souvenir pur de la philosophie bergsonienne, sinon une image prise dans son isolement ? Si nous avons le loisir, dans une œuvre plus longue, d'étudier le problème de la localisation temporelle des souvenirs, nous n'aurions pas de peine à montrer combien ils se situent mal, combien artificiellement ils trouvent un ordre dans notre histoire intime. Tout le beau livre de M. Halbwachs sur « les cadres sociaux de la mémoire » nous prouverait que notre méditation ne dispose point d'une trame psychologique solide, squelette de la durée morte, où nous pourrions naturellement, psychologiquement, dans la solitude de notre propre conscience, fixer la place du souvenir rappelé. Au fond, nous avons besoin d'apprendre et de réapprendre notre propre chronologie et, pour cette étude, nous avons recours aux tableaux synoptiques, véritables résumés des coïncidences les plus accidentelles. C'est ainsi que dans le plus humble des cœurs vient s'inscrire l'histoire des rois. Nous saurions mal notre propre histoire, ou du moins [35] notre propre histoire serait pleine d'anachronismes, si nous étions moins attentifs à l'Histoire contemporaine. C'est par l'élection aussi insignifiante que celle d'un Président de la République que nous localisons avec rapidité et précision tel souvenir intime, n'est-ce point la preuve que nous n'avons pas conservé la moindre trace des durées défuntes ? La mémoire, gardienne du temps, ne garde que l'instant ; elle ne conserve rien, absolument rien, de notre sensation compliquée et factice qu'est la durée.

La Psychologie de la volonté et de l'attention – cette volonté de l'intelligence – nous prépare également à admettre comme hypothèse de travail la conception rounpnelienne de l'instant sans durée. Dans cette psychologie, il est bien sûr déjà que la durée ne saurait intervenir qu'indirectement ; on voit assez facilement qu'elle n'est pas une condition primordiale : avec la durée on peut peut-être mesurer l'attente, non pas l'attention elle-même qui reçoit toute sa valeur d'intensité dans un seul instant.

Ce problème de l'attention s'est naturellement présenté au niveau même des méditations que nous poursuivions sur la durée. En effet, puisque personnellement nous ne pouvions pas fixer longtemps notre attention sur ce rien idéal que représente le moi dépouillé, nous devons être tenté de briser la durée sur le rythme de nos actes d'attention. Et là encore, en face du minimum d'imprévu, en essayant de retrouver le règne de l'intimité pure et nue, nous nous apercevions soudain que cette attention à nous-même apportait par son propre fonctionnement ces délicieuses et fragiles nouveautés d'une pensée sans histoire, d'une pensée sans pensées. Cette pensée tout entière resserrée sur le cogito cartésien, ne dure pas. Elle ne tient son évidence, que de son caractère instantané, elle ne prend une conscience [36] claire d'elle-même que parce qu'elle est vide et solitaire. Alors elle attend dans une durée qui n'est qu'un néant de pensée et par conséquent un néant effectif, l'attaque du monde. Le monde lui apporte une connaissance, et c'est encore dans un instant fécond que la conscience attentive s'enrichira d'une connaissance objective.

D'ailleurs puisque l'attention a le besoin et le pouvoir de se reprendre, elle est par essence tout entière dans ses reprises. L'attention aussi est une série de commencements, elle est faite des renaissances de l'esprit qui revient à la conscience quand le temps marque des instants. En outre, si nous portions notre examen dans cet étroit domaine où l'attention devient décision, nous verrions ce qu'il y a de fulgurant dans une volonté où viennent converger l'évidence des motifs et la joie de l'acte. C'est alors que nous pourrions parler de conditions proprement instantanées. Ces conditions sont rigoureusement préliminaires, mieux, pré-initiales puisqu'elles sont antécédentes à ce que les géomètres appellent les conditions initiales du mouvement. Et c'est en cela qu'elles sont métaphysiquement et non pas abstraitement instantanées. En contemplant le chat à l'affût, vous verrez l'*instant du mal* s'inscrire dans le réel, alors qu'un bergsonien en vient toujours à considérer la trajectoire du mal, si resserré que soit l'examen qu'il fait de la durée. Sans doute, le bond en se déclenchant déroule une durée en accord avec les lois physiques et physiologiques, lois qui règlent des ensembles complexes. Mais il y a eu avant le processus compliqué de l'élan, l'instant simple et criminel de la décision.

Au surplus, cette attention, si nous la portons sur le spectacle qui nous entoure, si au lieu d'être l'attention pour la pensée intime, nous la prenons [37] comme l'attention pour la vie, nous nous rendons compte immédiatement qu'elle naît toujours d'une coïncidence. La coïncidence est le minimum de nouveauté nécessaire à fixer notre esprit. Nous ne pourrions pas faire attention à un processus de déroulement où la durée serait le seul principe d'ordination et de différenciation des événements. Il faut du nouveau pour que la pensée intervienne, il faut du nouveau pour que la conscience s'affirme et que la vie progresse. Or, dans son principe, la nouveauté est évidemment toujours instantanée.

Finalement, ce qui analyserait le mieux la psychologie de la volonté, de l'évidence, de l'attention, c'est le point de l'espace-temps. Malheureusement, pour que cette analyse devienne claire et probante, il faudrait que le langage philosophique, ou même le langage commun ait assimilé les doctrines de la Relativité. On sent déjà que cette assimilation est commencée, mais elle est loin d'être achevée. Nous croyons cependant que c'est dans cette voie qu'on pourra réaliser la fusion de l'atomisme spatial et de l'atomisme temporel. Plus cette fusion sera intime, plus on comprendra le prix de la thèse de M. Roupnel. C'est de cette manière qu'on en saisira le mieux le caractère concret. Le complexe espace-temps-conscience, c'est l'atomisme à triple essence, c'est la monade affirmée dans sa triple solitude, sans communication avec les choses, sans communication avec le passé, sans communication avec les âmes étrangères.

Mais toutes ces présomptions vont paraître d'autant plus faibles qu'elles ont contre elles bien des habitudes de pensée et d'expression. Nous nous rendons d'ailleurs bien compte qu'on n'emportera [38] pas la conviction tout d'un coup, et que le terrain psychologique peut paraître à beaucoup de lecteurs peu propice à ces recherches métaphysiques.

Qu'avons-nous espéré en accumulant toutes ces raisons ? Simplement montrer que nous accepterions au besoin le combat sur les terrains les plus défavorables. Mais la position métaphysique du problème est somme toute plus forte. C'est là que nous allons maintenant porter notre effort. Prenons

donc la thèse dans toute sa netteté. L'intuition temporelle de M. Roupnel affirme :

- 1° le caractère absolument discontinu du temps ;
- 2° le caractère absolument ponctiforme de l'instant.

La thèse de M. Roupnel réalise donc l'arithmétisation la plus complète et la plus franche du temps. La durée n'est qu'un nombre dont l'unité est l'instant.

Pour plus de clarté, énonçons encore, comme corollaire, la négation du caractère réellement temporel et immédiat de la durée. M. Roupnel dit que « l'Espace et le Temps ne nous apparaissent infinis que quand ils n'existent pas ¹⁰ ». Bacon avait déjà remarqué que « rien n'est plus vaste que les choses vides ». En nous inspirant de ces formules, nous pouvons dire sans déformer, croyons-nous, la pensée de M. Roupnel, qu'il n'y a vraiment que le *néant qui soit continu*.

IV

En écrivant cette formule, nous savons bien quelle réplique nous allons soulever. On nous dira que le, néant du temps, c'est précisément l'intervalle qui [39] sépare les instants vraiment marqués par des événements. On nous accordera au besoin, pour mieux nous vaincre, que les événements ont une naissance instantanée, qu'ils sont même au besoin instantanés, mais on réclamera un intervalle ayant une existence réelle pour distinguer les instants. On voudra nous faire dire que cet intervalle c'est vraiment le temps, le temps vide, le temps sans événements, le temps qui dure, la durée qui se prolonge, qui se mesure. Mais nous nous entêterons à affirmer que le temps n'est rien s'il ne s'y passe rien, que l'Éternité avant la création n'a

pas de sens ; que le néant ne se mesure pas, qu'il ne saurait avoir une grandeur.

Sans doute notre intuition du temps totalement arithmétisé s'oppose à une thèse commune, elle peut donc heurter des idées communes, mais il convient que notre intuition soit jugée en elle-même. Cette intuition peut sembler pauvre mais on doit reconnaître qu'elle est jusqu'ici, dans ses développements, cohérente avec elle-même.

Si d'ailleurs nous apportons un principe qui fonde un succédané de la mesure du temps, nous aurons, croyons-nous, franchi un tournant, le dernier sans doute où nous attend la critique.

Formulons cette critique aussi brutalement que possible.

Dans votre thèse, nous dira-t-on, vous ne pouvez accepter une mesure du temps non plus qu'une division du temps en parties aliquotes ; et pourtant, vous dites comme tout le monde que l'heure dure soixante minutes, que la minute vaut soixante secondes. Vous croyez donc à la durée. Vous ne pouvez parler sans employer tous les adverbes, tous les mots qui évoquent ce qui dure, ce qui passe, ce qu'on attend. Vous êtes forcé, dans votre discussion même, de dire : longtemps, pendant, durant. [40] La durée est dans la grammaire, dans la morphologie aussi bien que dans la syntaxe.

Oui, les mots sont là, avant la pensée, avant notre effort pour renouveler une pensée. Il faut s'en servir comme ils sont. Mais la fonction du philosophe n'est-elle pas de déformer assez le sens des mots pour tirer l'abstrait du concret, pour permettre à la pensée de s'évader des choses ? Ne doit-il pas, comme le poète, « donner un sens plus pur aux mots de la tribu » ? (Mallarmé.) Et si l'on veut bien réfléchir au fait que tous les mots qui traduisent les caractères temporels sont impliqués dans des métaphores puisqu'ils prennent une partie de leurs radicaux dans des aspects spatiaux, on se rendra compte que sur le terrain polémique nous ne serions pas désarmé et on nous tiendra sans doute quitte de cette accusation de cercle vicieux tout verbal.

Mais le problème de la mesure reste entier et c'est évidemment là que la critique doit sembler décisive ; puisqu'on *mesure* la durée, c'est qu'elle a une grandeur. Elle porte donc le signe clair de sa réalité.

Voyons donc si ce signe est vraiment immédiat. Essayons de montrer comment, à notre sens, devrait se poser, dans l'intuition rounpnelienne,

l'appréciation de la durée.

Qu'est-ce donc qui donne au temps son apparence de continuité ? C'est le fait que nous pouvons, semble-t-il, en imposant une coupure *où nous voulons*, désigner un phénomène qui illustre l'instant arbitrairement désigné. Nous serions sûrs ainsi que notre acte de connaissance est livré à une pleine liberté d'examen. Autrement dit, nous prétendons placer nos actes de liberté sur une ligne continue [41] *puisque à n'importe quel moment nous pouvons expérimenter l'efficacité de nos actes*. Nous sommes sûrs de tout cela, mais nous ne sommes sûrs que de cela.

Nous allons exprimer la même pensée dans un langage un peu différent qui doit d'ailleurs sembler à première vue synonyme de la première expression. Nous dirons ainsi : *toutes les fois que nous voulons, nous pouvons expérimenter l'efficacité de nos actes*.

Voici maintenant une objection. Est-ce que la première manière de nous exprimer ne suppose pas tacitement la continuité de notre être, et n'est-ce pas cette continuité supposée comme allant de soi que nous transportons au compte de la durée ? Mais quelle garantie avons-nous donc de la continuité attribuée ainsi à nous-mêmes ? Il suffirait que le rythme de notre être décousu corresponde à *un* rythme du Cosmos pour que notre examen réussisse à chaque coup, ou plus simplement, pour prouver l'arbitraire de notre coupure, il suffirait que notre *occasion* d'action intime corresponde à une occasion de l'univers, bref qu'une coïncidence s'affirme sur un point de l'espace-temps-conscience. Dès lors, et c'est là notre argument majeur, *toutes les fois* nous paraît donc, dans la thèse du temps discontinu, l'exact synonyme du mot *toujours* pris dans la thèse du temps continu. Si l'on veut bien nous permettre cette traduction, c'est tout le langage du continu qui nous est rendu par l'usage de cette clef.

La vie met d'ailleurs à notre disposition une richesse si prodigieuse d'instant que, vis-à-vis du compte que nous en prenons, elle paraît bien indéfinie. Nous nous apercevons que nous pourrions dépenser beaucoup plus, d'où la croyance que nous pourrions dépenser sans compter. C'est là que réside notre impression de continuité intime.

Dès que nous avons compris l'importance d'une [42] concomitance qui s'exprime par un accord des instants, l'interprétation du synchronisme devient évidente dans l'hypothèse du discontinu rounpnelien et là encore un parallélisme doit être dressé entre les intuitions de M. Bergson et les intuitions de M. Rounpnel :

Deux phénomènes sont synchrones, dira le philosophe bergsonien, s'ils sont toujours d'accord. Il s'agit d'ajuster des devenir et des actions.

Deux phénomènes sont synchrones, dira le philosophe rounpnelien, si toutes les fois que le premier est présent, le deuxième l'est également. Il s'agit d'ajuster des reprises et des actes.

Quelle est la formule la plus prudente ?

Dire, avec M. Bergson, que le synchronisme correspond à deux déroulements parallèles, c'est dépasser un peu les preuves objectives, c'est agrandir le domaine de notre vérification. Nous refusons cette extrapolation métaphysique qui affirme un *continu en soi*, alors que nous ne sommes toujours qu'en face du discontinu de notre expérience. Le synchronisme apparaît donc toujours dans une numération concordante des instants efficaces, il n'apparaît jamais comme une mesure en quelque sorte géométrique d'une durée continue.

Ici, on nous arrêtera sans doute par une autre objection : en admettant même que le phénomène d'ensemble soit susceptible d'un examen sur l'exact schéma temporel de la prise de vue cinématographique, vous ne pouvez méconnaître, nous dira-t-on, qu'une division du temps demeure en fait toujours possible, toujours désirable même si l'on veut suivre le développement du phénomène dans toutes ses sinuosités ; et l'on nous citera tel ultra-cinématographe [43] qui décrit le devenir par dix-millièmes de seconde. Pourquoi alors serions-nous arrêtés dans la division du temps ?

La raison pour laquelle nos adversaires postulent une division sans terme, c'est qu'ils placent toujours leur examen au niveau d'une vie d'ensemble, résumée dans la courbe de l'élan vital. Comme nous vivons une durée qui paraît continue dans un examen macroscopique, nous

sommes amenés, pour l'examen des détails, à apprécier la durée en fractions toujours plus petites de nos unités choisies.

Mais le problème changerait de sens si nous considérions la construction réelle du temps à partir des instants, au lieu de sa division toujours factice à partir de la durée. Nous verrions alors que le temps se multiplie sur le schème des correspondances numériques, loin de se diviser sur le schème du morcelage d'un continu.

D'ailleurs le mot de fraction est déjà ambigu. A notre point de vue, il faudrait évoquer ici la théorie de la fraction telle que Couturat l'avait résumée. Une fraction est le groupement de deux nombres entiers, où le dénominateur ne divise pas vraiment le numérateur. Entre les partisans du continu temporel et nous, sur cet aspect arithmétique du problème, la différence est la suivante : nos adversaires partent du numérateur qu'ils prennent comme une quantité homogène et continue – et surtout comme une quantité donnée immédiatement – pour les besoins de l'analyse ; ils divisent cette « donnée » par le dénominateur qui est livré ainsi à l'arbitraire de l'examen, arbitraire d'autant plus grand que l'examen est plus fin ; nos adversaires pourraient même craindre de « dissoudre » la durée s'ils poussaient l'analyse infinitésimale trop loin.

Nous partons au contraire du dénominateur qui [44] est la marque de la richesse d'instant du phénomène, base de la comparaison ; il est connu naturellement avec le plus de finesse. – Nous prétendons en effet qu'il serait absurde d'avoir moins de finesse dans l'appareil de mesure que dans le phénomène à mesurer. – En nous appuyant sur cette base, nous nous demandons alors combien de fois, à ce phénomène finement scandé, correspond une actualisation d'un phénomène plus paresseux ; les réussites du synchronisme nous donnent enfin le numérateur de la fraction.

Les deux fractions ainsi constituées peuvent avoir la même valeur. Elles ne sont pas construites de la même façon.

Certes, nous entendons l'abjection tacite : pour fixer le compte des réussites, ne faut-il pas qu'un mystérieux chef d'orchestre batte une mesure en dehors et au-dessus des deux rythmes comparés ? Autrement dit, n'est-il pas à craindre, nous dira-t-on, que votre analyse utilise tacitement le mot

pendant que vous n'avez pas prononcé ? Toute la difficulté dans la thèse roupnelienne est en effet d'éviter les mots pris à la psychologie usuelle de la durée. Mais, encore une fois, si l'on veut bien s'exercer à méditer en allant du phénomène riche en instants au phénomène pauvre en instants – du dénominateur au numérateur – et non pas à l'inverse, on s'aperçoit qu'on peut se passer non seulement des mots qui soulèvent l'idée de durée, ce qui ne serait qu'un succès verbal, mais enfin de l'idée de durée elle-même, ce qui prouve bien que dans ce domaine où elle régnait en maîtresse, elle ne saurait être utilisée que comme une servante.

Mais pour plus de clarté donnons un schéma de la [45] correspondance ; puis, sur ce schéma faisons les deux lectures, celle qui est en langage de durée, celle qui est en langage d'instant, *tout en demeurant d'ailleurs pour cette double lecture, dans la thèse roupnelienne.*

Supposons que le phénomène macroscopique soit figuré par la première ligne de points :

1.

Nous plaçons ces points sans égard pour l'intervalle puisque pour nous ce n'est pas là que la durée prend son sens, ou son schéma, puisque pour nous l'intervalle continu c'est le néant et que le néant n'a bien entendu pas plus de « longueur », que de durée.

Supposons que le phénomène plus finement scandé soit figuré, toujours avec les mêmes réserves, par la deuxième ligne de points.

2.

Rapprochons les deux schémas.

Si nous lisons maintenant de la manière des partisans du continu, du haut en bas – lecture roupnelienne cependant – nous dirons que *pendant* que le phénomène 1 se produit une fois, le phénomène 2 se produit trois fois. Nous ferons appel à une durée qui domine les séries, durée où notre mot

« pendant » prend son sens, et qui s'éclairera dans des domaines de plus en plus grossiers, tels que ceux de la minute, de l'heure, du jour...

Si au contraire nous lisons le synchronisme à la manière des partisans absolus du discontinu, de bas en haut, nous dirons, *qu'une fois sur trois*, aux phénomènes à apparitions nombreuses (phénomènes qui sont les plus près du temps réel) correspond un phénomène à temps macroscopique.

Les deux lectures sont au fond équivalentes, mais [46] la première est un peu trop imagée ; la deuxième est plus près du texte primitif.

Précisons notre pensée par une métaphore. Dans l'orchestre du Monde, il y a des instruments qui se taisent souvent, mais il est faux de dire qu'il y a toujours un instrument qui joue. Le Monde est réglé sur une mesure musicale imposée par la cadence des instants. Si nous pouvions entendre tous les instants de la réalité, nous comprendrions que ce n'est pas la croche qui est faite avec des morceaux de blanche, mais bien la blanche qui *répète* la croche. C'est de cette répétition que naît l'impression de continuité.

Dès lors, on comprend que la richesse relative en instants nous prépare une sorte de mesure relative du temps. Pour pouvoir faire le compte exact de notre fortune temporelle, mesurer en somme tout ce qui se répète en nous-mêmes, il faudrait vraiment vivre tous les instants du Temps. C'est dans cette totalité qu'on obtiendrait le véritable déploiement du temps discontinu, et c'est dans la monotonie de la répétition qu'on retrouverait l'impression de la durée vide et par conséquent pure. Fondé sur une comparaison numérique avec la totalité des instants, le concept de richesse temporelle d'une vie ou d'un phénomène particuliers prendrait alors un sens absolu, d'après la manière dont cette richesse est utilisée, ou plutôt d'après la manière où elle manque sa réalisation. Mais cette base absolue nous est refusée, nous devons nous contenter de bilans relatifs.

Voici donc maintenant que se prépare une conception de la durée-richesse qui doit rendre les mêmes services que la durée-étendue. On peut voir qu'elle rend compte non seulement des faits, mais surtout des illusions ; ce qui, psychologiquement parlant, est d'une importance décisive, car la vie de l'esprit est illusion avant d'être pensée. Nous comprenons aussi [47] que nos illusions constantes, sans cesse retrouvées, ne sont plus de l'illusion pure et qu'à méditer notre erreur nous approchons

de la vérité. La Fontaine a raison qui nous parle des illusions « qui ne nous trompent jamais en nous mentant toujours ».

La dure rigueur des métaphysiques savantes peut alors se détendre, nous pouvons retourner aux rives de Siloë où se réconcilient, en se complétant, l'esprit et le cœur. Ce qui fait le caractère affectif de la durée, la joie ou la douleur d'être, c'est la proportion ou la disproportion des heures de vie utilisées comme heure de pensée ou comme heure de sympathie. La matière néglige d'être, la vie néglige de vivre, le cœur néglige d'aimer. C'est en dormant que nous perdons le Paradis. Suivons d'ailleurs la perspective de notre paresse : l'atome rayonne et existe souvent, il utilise un grand nombre d'instants, il n'utilise cependant pas tous les instants. La cellule vivante est déjà plus avare de ses efforts, elle n'utilise qu'une fraction des possibilités temporelles que lui livre l'ensemble des atomes qui la constituent. Quant à la pensée, c'est par éclairs irréguliers qu'elle utilise la vie. Trois filtrages à travers lesquels trop peu d'instants viennent à la conscience ! Alors nous sentons une sourde souffrance quand nous allons à *la recherche des instants perdus*. Nous nous souvenons de ces heures riches qui se marquent aux mille sons des cloches de Pâques, de ces cloches de la résurrection dont les coups ne se comptent pas parce qu'ils comptent tous, parce qu'ils ont chacun un écho dans notre âme réveillée. Et ce souvenir de joie est déjà du remords quand nous comparons à ces heures de vie totale les heures intellectuellement lentes parce qu'elles sont relativement pauvres, les heures mortes parce qu'elles sont vides – vides de dessein, comme disait Carlyle du fond de sa tristesse – les heures [48] hostiles interminables parce qu'elles ne donnent rien.

Et nous rêvons à une heure divine qui donnerait tout. Non pas l'*heure pleine*, mais l'*heure complète*. L'heure où tous les instants du temps seraient utilisés par la matière, l'heure où tous les instants réalisés dans la matière seraient utilisés par la vie, l'heure où tous les instants vivants seraient sentis, aimés, pensés. L'heure par conséquent où la relativité de la conscience serait effacée puisque la conscience serait à l'exacte mesure du temps complet.

Finalement le *temps objectif*, c'est le *temps maximum* ; c'est celui qui contient tous les instants. Il est fait de l'ensemble dense des actes du Créateur.

V

Resterait maintenant à rendre compte du caractère vectoriel de la durée, à indiquer ce qui fait la direction du temps, en quoi une perspective d'instants disparus peut s'appeler *passé*, en quoi une perspective d'attente peut s'appeler *avenir*.

Si nous avons pu faire comprendre la signification primordiale de l'intuition proposée par M. Roupnel, on doit être prêt à admettre que le passé et l'avenir – comme la durée – correspondent à des impressions essentiellement secondes et indirectes. Passé et avenir ne touche pas à l'essence de l'être, encore moins à l'essence première du Temps. Pour M. Roupnel, répétons-le, le Temps c'est l'instant et c'est l'instant présent qui a toute la charge temporelle. Le passé est aussi vide que l'avenir. L'avenir est aussi mort que le passé. L'instant ne tient pas une durée en son sein ; il ne pousse pas une force [49] dans un sens ou dans un autre. Il n'a pas deux faces, il est entier et seul. On en méditera l'essence tant qu'on voudra, on ne trouvera pas en lui la racine d'une dualité suffisante et nécessaire pour penser une direction.

D'ailleurs quand on veut bien, sous l'inspiration de M. Roupnel, s'exercer à la méditation de l'Instant, on se rend compte que le présent ne *pass*e pas, car on ne quitte un instant que pour en retrouver un autre ; la conscience est conscience de l'instant et la conscience de l'instant est conscience : deux formules si voisines qu'elles nous placent dans la plus proche des réciproques et affirment une assimilation de la conscience pure et de la réalité temporelle. Une fois qu'elle est prise dans une méditation solitaire, la conscience a l'immobilité de l'instant isolé.

C'est pris dans l'isolement de l'instant que le temps peut recevoir une homogénéité pauvre mais pure. D'ailleurs cette homogénéité de l'instant ne prouve rien contre l'anisotropie qui résulte des groupements qui permettent de retrouver l'individualité des durées si bien soulignée par M. Bergson.

Autrement dit, puisque dans l'instant lui-même il n'y a rien qui nous permette de postuler une durée, puisqu'il n'y a rien non plus qui puisse rendre immédiatement raison de notre expérience, pourtant réelle de ce que nous appelons le passé et l'avenir, il nous faut bien chercher à construire la perspective des instants qui désigne seule le passé et l'avenir.

Or en écoutant la symphonie des instants, on sent des phrases qui meurent, des phrases qui tombent et qui sont emportées vers le passé. Mais cette fuite vers le passé, par le fait même qu'elle est une apparence seconde, est toute relative. Un rythme s'éteint relativement à une autre partition de la symphonie qui continue. On représenterait [50] assez bien cette décroissance relative par le schéma suivant :

.....

Du trois pour cinq *devient* du deux pour cinq, puis de l'un pour cinq, puis c'est le silence d'un être qui nous quitte alors que tout autour, le monde continue de résonner.

Avec ce schéma, on comprend ce qu'il y a à la fois de potentiel et de relatif dans ce que nous appelons, sans en préciser les bornes, l'heure présente. Un rythme qui continue inchangé est un présent qui a une durée ; ce présent qui dure est fait de multiples instants qui, à un point de vue particulier, sont assurés d'une parfaite monotonie. C'est avec de telles monotonies que sont faits les sentiments durables qui déterminent l'individualité d'une âme particulière. L'unification peut d'ailleurs s'établir au milieu de circonstances bien diverses. A qui continue d'aimer, un amour défunt est à la fois présent et passé ; il est présent pour le cœur fidèle, il est passé pour le cœur malheureux. Il est donc souffrance et réconfort pour le cœur qui accepte à la fois la souffrance et le souvenir. Il revient au même de dire qu'un amour permanent, signe d'une âme durable, est autre chose que souffrance et bonheur et qu'en transcendant la contradiction affective, un sentiment qui dure prend un sens métaphysique. Une âme aimante expérimente vraiment la solidarité des instants répétés avec régularité. Réciproquement un rythme uniforme d'instant est une *forme a priori* de la sympathie.

Un schéma inverse du premier schéma nous représenterait un rythme qui naît et nous donnerait les éléments de la mesure relative de son progrès. L'oreille musicale entend le destin de la mélodie, [51] elle sait comment s'achèvera la phrase commencée. Nous pré-entendons l'avenir du son comme nous prévoyons l'avenir d'une trajectoire. Nous nous tendons de toutes nos forces vers l'avenir immédiat ; c'est cette tension qui fait notre durée actuelle. Comme le dit Guyau, c'est notre intention qui ordonne vraiment l'avenir comme une perspective dont nous sommes le centre de projection. « Il faut désirer, il faut vouloir, il faut étendre la main et marcher pour créer l'avenir. L'avenir n'est pas *ce qui vient vers nous*, mais *ce vers quoi nous allons*. »¹¹ Le sens et la portée de l'avenir sont inscrits dans le présent même.

Ainsi nous construisons dans le temps comme dans l'espace. Il y a là une persistance métaphorique qu'il nous faudra éclaircir. Nous reconnâtrons alors que le souvenir du passé et la prévision de l'avenir se fondent sur des habitudes. Et comme le passé n'est qu'un souvenir et que l'avenir n'est qu'une prévision, nous affirmerons que passé et avenir ne sont au fond que des habitudes. D'ailleurs ces habitudes sont loin d'être immédiates et précoces. Finalement les caractères qui font que le Temps nous paraît durer, comme ceux qui font que le Temps se dessine suivant les perspectives du passé et de l'avenir, ne sont pas, d'après nous, des propriétés de premier aspect. Le philosophe doit les reconstruire en s'appuyant sur la seule réalité temporelle immédiatement donnée à la Pensée, sur la réalité de l'*Instant*.

Nous verrons que c'est sur ce point que se condensent toutes les difficultés de *Siloë*. Mais ces difficultés peuvent provenir des idées préconçues du lecteur. Si l'on veut bien tenir fortement les [52] deux bouts de la chaîne que nous allons fixer, on comprendra mieux par la suite l'enchaînement des arguments. Voici donc nos deux conclusions en apparence contraires qu'il nous faudra concilier :

- 1° La durée n'a pas de force directe ; le temps réel n'existe vraiment que par l'instant isolé, il est tout entier dans l'actuel, dans l'acte, dans le présent.

2° Cependant l'être est un lieu de résonance pour les rythmes des instants et, comme tel, on pourrait dire qu'il a un passé comme on dit qu'un écho a une voix. Mais ce passé n'est qu'une habitude présente et cet état présent du passé est encore une métaphore. En effet, pour nous, l'habitude n'est pas inscrite dans une matière, dans un espace. Il ne peut s'agir que d'une habitude toute sonore qui reste, croyons-nous, essentiellement relative. L'habitude qui, pour nous, est pensée est trop aérienne pour s'enregistrer, trop immatérielle pour dormir dans la matière. Elle est un jeu qui continue, une phrase musicale qui doit reprendre parce qu'elle fait partie d'une symphonie où elle joue un rôle. Du moins, c'est de cette manière que nous tenterons de solidariser, par l'habitude, le passé et l'avenir.

Naturellement, du côté de l'avenir, le rythme est moins solide. Entre les deux néants : hier et demain, il n'y a pas de symétrie. L'avenir n'est qu'un prélude, qu'une phrase musicale qui s'avance et qui s'essaie. Une seule phrase. Le Monde ne se prolonge que par une très courte préparation. Dans la symphonie qui se crée, l'avenir n'est assuré que par quelques mesures.

Humainement la dissymétrie du passé et de l'avenir est radicale. En nous le passé, c'est une voix qui a trouvé un écho. Nous donnons ainsi une force à ce qui n'est plus qu'une forme, mieux encore nous donnons une forme unique à la pluralité [53] des formes. Par cette synthèse, le passé prend alors le poids de la réalité.

Mais l'avenir, si tendu que soit notre désir, est une perspective sans profondeur. Il n'a vraiment nulle attache solide avec le réel. C'est pourquoi nous disons qu'il est dans le sein de Dieu.

Tout cela s'éclairera peut-être si nous pouvons résumer le deuxième thème de la philosophie rounpnelienne. Nous voulons parler de l'habitude. M. Rounpnel l'étudie en premier lieu. Si nous avons bouleversé l'ordre de notre examen, c'est parce que la négation absolue de la réalité du passé est le postulat redoutable qu'il faut d'abord admettre pour bien juger de la

difficulté qu'il y a à l'assimiler aux idées courantes sur l'habitude. Bref, dans le chapitre suivant, nous nous demanderons comment on peut concilier la psychologie usuelle de l'habitude avec une thèse qui refuse au passé une action directe et immédiate sur l'instant présent.

VI

Cependant, avant d'aborder ce chapitre, nous pourrions, si tel était notre objet, rechercher dans le domaine de la science contemporaine des raisons pour fortifier l'intuition du temps discontinu. M. Rounpel n'a pas manqué de faire un rapprochement entre sa thèse et la description moderne des phénomènes de radiation dans l'hypothèse des quanta ¹². Au fond, la comptabilité de l'énergie [54] atomique se fait en employant l'arithmétique plutôt que la géométrie. Cette comptabilité s'exprime avec des fréquences plutôt qu'avec des durées et le langage en « *combien de fois* » supplante peu à peu le langage en « *combien de temps* ».

D'ailleurs au moment où M. Rounpel écrivait, il ne pouvait guère prévoir toute l'extension qu'allaient prendre les thèses de la discontinuité temporelle, telles qu'elles furent présentées au Congrès de l'Institut Solvay en 1927. À lire aussi les travaux modernes sur les statistiques atomiques, on se rend compte qu'on hésite à fixer l'élément fondamental de ces statistiques. Que doit-on dénombrer : des électrons, des quanta, des groupes d'énergie ? Où mettre la racine de l'individualité ? Il n'est pas absurde de remonter jusqu'à une réalité temporelle elle-même pour trouver l'élément mobilisé par le hasard. Dès lors, une conception statistique des instants féconds, pris chacun dans leur isolement et leur indépendance, est concevable.

Il y aurait également d'intéressants rapprochements à faire entre le problème de l'existence positive de l'atome et sa manifestation toujours instantanée. À certains égards, on interpréterait assez bien les phénomènes de radiation en disant que l'atome n'existe qu'au moment où il change. Si

l'on ajoute que ce changement se fait brusquement, on est incliné à admettre que tout le réel se condense sur l'instant ; on devrait faire le compte de son énergie non pas en se servant des vitesses, mais en se servant des impulsions.

Par contre, en montrant l'importance de l'instant dans l'événement, on ferait voir tout ce qu'il y a de faible dans l'objection, sans cesse reprise, du caractère soi-disant réel de « l'intervalle » qui sépare deux instants. Pour les conceptions statistiques du [55] temps, l'intervalle entre deux instants n'est qu'un intervalle de probabilité ; plus son néant s'allonge, plus il y a de chance qu'un instant vienne le terminer. C'est cette accentuation de chance qui en mesure la grandeur. La durée vide, la durée pure n'a alors qu'une grandeur de chance. L'atome, dès qu'il ne rayonne plus, passe à une existence énergétique toute virtuelle ; il ne dépense plus rien, la vitesse de ses électrons n'utilise aucune énergie ; il n'économise pas non plus, dans cet état virtuel, une puissance qu'il pourrait libérer après un long repos. Il n'est vraiment qu'un jouet délaissé ; moins encore, il n'est qu'une règle de jeu toute formelle qui organise de simples possibilités. L'existence reviendra à l'atome avec la chance ; autrement dit, l'atome recevra le don d'un instant fécond mais il le recevra par hasard, comme une nouveauté essentielle, d'après les lois du calcul des probabilités, parce qu'il faut bien que tôt ou tard l'Univers ait dans toutes ses parties le partage de la réalité temporelle, parce que le possible est une tentation que le réel finit toujours par accepter.

D'ailleurs le hasard oblige sans lien avec une nécessité absolue. On comprend alors que le temps qui n'a vraiment pas d'action réelle puisse donner l'illusion d'une action fatale. Si de nombreuses fois un atome est resté inactif tandis que les atomes voisins ont rayonné, le tour d'agir devient de plus en plus probable pour cet atome longtemps endormi et isolé. Le repos augmente la probabilité de l'action, il ne prépare pas réellement

l'action. La durée n'agit pas « à la manière d'une cause ¹³ », elle agit à la manière d'une chance. Ici encore, le principe de [56] causalité s'exprime mieux dans le langage de la numération des actes que dans le langage de la géométrie des actions qui durent.

Mais toutes ces preuves scientifiques sont en dehors de notre enquête présente. A les développer, nous détournerions le lecteur du but poursuivi. Nous ne voulons en effet entreprendre ici qu'une tâche de libération par l'intuition. Comme l'intuition du continu nous opprime souvent, il est sans doute utile d'interpréter les choses avec l'intuition inverse. Quoi qu'on pense de la force de nos démonstrations, on ne peut méconnaître l'intérêt qu'il y a à multiplier les intuitions différentes à la base de la philosophie et de la science. Nous avons été frappé nous-même, en lisant le livre de M. Roupnel, de la leçon d'indépendance intuitive qu'on recevait en développant une intuition difficile. C'est par la dialectique des intuitions qu'on arrivera à se servir des intuitions sans risque d'en être aveuglé. L'intuition du temps discontinu, prise dans son aspect philosophique, aide le lecteur qui veut suivre, dans les domaines les plus variés des sciences physiques, l'introduction des thèses de la discontinuité. C'est le temps qui est le plus difficile à penser sous forme discontinue. C'est donc la méditation de cette discontinuité temporelle réalisée par l'*Instant isolé* qui nous ouvrira les voies les plus directes pour une pédagogie du discontinu.

[57]

L'INTUITION DE L'INSTANT

Chapitre II

LE PROBLÈME DE L'HABITUDE ET LE TEMPS DISCONTINU

Toute âme est une mélodie qu'il s'agit de renouer.

MALLARMÉ

[Retour à la table des matières](#)

[58]

I

À première vue, comme nous l'indiquions, le problème de l'habitude paraît insoluble à partir de la thèse temporelle que nous venons de développer. En effet, nous avons nié la persistance réelle du passé ; nous avons montré que le passé était mort tout entier quand l'instant nouveau affirmait le réel. Et voici qu'en conformité avec l'idée qu'on se fait généralement de l'habitude, nous allons être contraint de restituer à l'habitude, ce legs d'un passé défunt, la force qui donne à l'être une figure stable sous le devenir mouvant. On peut donc craindre que nous nous soyons engagé dans une impasse. Nous allons voir comment, en suivant avec confiance M. Roupnel sur ce terrain difficile, nous pourrions retrouver les grandes voies des intuitions philosophiques fécondes.

M. Roupnel indique lui-même le caractère de sa tâche : « Il nous faut maintenant investir l'atome des réalités que nous avons enlevées à l'Espace et au Temps, et tirer parti des dépouilles arrachées à ces deux spoliateurs du Temple ¹⁴. » C'est qu'en effet l'attaque dirigée contre la réalité attribuée à l'espace continu n'est pas moins vive que l'attaque que nous [60] avons retracée contre la réalité attribuée à la durée, prise comme un continu immédiat. Pour M. Roupnel, l'atome a des *propriétés spatiales* au même titre et aussi indirectement qu'il a des propriétés chimiques. Autrement dit, l'atome ne se substantifie pas en prenant un morceau d'espace qui serait ainsi la charpente du réel, il ne fait que s'exposer dans l'espace. Le plan de l'atome ne fait qu'organiser des points séparés, comme son devenir organise des instants isolés. Ce n'est pas plus l'espace que le temps qui porte vraiment les forces de solidarité de l'être. *Ailleurs* n'agit pas plus sur ici que jadis n'agit sur *maintenant*.

L'être vu du dehors est doublement bloqué dans la solitude de l'instant et du point. À cette solitude physique redoublée s'ajoute, comme nous l'avons dit, la solitude de la conscience quand on essaie de saisir l'être par le dedans. Comment ne pas voir là un renforcement des intuitions leibniziennes. Leibniz niait la solidarité directe et active des êtres distribués dans l'espace. Par contre, l'harmonie préétablie supposait au sein de chaque monade une véritable continuité réalisée par l'action d'un temps universel et absolu au long duquel s'illustrait la parfaite concordance de toutes les monades. On trouve dans *Siloë* une négation supplémentaire, celle de la solidarité *directe* de l'être présent avec l'être passé. Mais, encore une fois, si cette solidarité des instants du temps n'est ni directe, ni donnée, si, en d'autres termes, ce n'est pas la durée qui lie immédiatement les instants réunis en groupes suivant certains principes, il devient plus nécessaire que jamais de montrer comment une solidarité non directe, non temporelle, se manifeste dans le devenir de l'être. Bref il nous faut trouver un principe pour remplacer l'hypothèse de l'harmonie préétablie. C'est à quoi [61] tendent, selon nous, les thèses rounpeliennes sur l'habitude.

Notre problème sera donc de montrer d'abord que l'habitude est encore concevable alors même qu'on la dégage de son appui sur un passé postulé gratuitement et à tort comme directement efficace. Il nous faudra ensuite montrer que cette habitude, définie cette fois dans l'intuition des instants isolés, explique en même temps la permanence de l'être et son progrès.

Mais ouvrons d'abord une parenthèse.

Si notre position est difficile, celle de nos adversaires est par contre d'une étonnante facilité. Voyons par exemple comme tout est simple pour la pensée réaliste, pour la pensée qui « réalise » tout. D'abord l'être, c'est la substance, la substance qui est du même coup, par la grâce des définitions, le support des qualités et le support du devenir. Le passé laisse une trace dans la matière, il met donc un reflet dans le présent, il est donc toujours matériellement vivant. Si l'on parle du germe, l'avenir apparaît comme préparé matériellement avec la même aisance que la cellule cérébrale garde le souvenir. Quant à l'habitude, inutile de l'expliquer puisque c'est elle qui explique tout. Il suffit de dire que le cerveau est la réserve des schèmes

moteurs pour comprendre que l'habitude est un mécanisme mis à la disposition de l'être par les efforts anciens. L'habitude différenciera donc la matière de l'être au point d'organiser la solidarité du passé et de l'avenir. Au fond, quel est le *moi-force* qui éclaire toute cette psychologie réaliste ? C'est le mot qui traduit *une inscription*. Dès qu'on dit que le passé ou l'habitude sont inscrits dans la matière, tout est expliqué, il n'y a plus de question.

[62]

Nous devons être pour nous-même plus exigeant. Une inscription pour nous n'explique rien. Formulons d'abord nos objections contre l'action matérielle de l'instant présent sur les instants futurs, telles que le germe serait susceptible de l'exercer dans la transmission des formes vitales. Comme le remarque M. Roupnel, c'est sans doute « une convenance de langage particulièrement facile que d'investir le *germen* de toutes les promesses que réalisera l'individu, et de placer en lui le patrimoine rassemblé des habitudes qui réaliseront à l'être ses formes et ses fonctions. Mais quand nous disons que le total de ces habitudes est contenu dans le *germen*, il faut s'entendre sur le sens de l'expression, ou plutôt sur la valeur de l'image. Rien ne serait plus dangereux que de s'imaginer le *germen* comme un contenant dont un ensemble de propriétés serait le contenu. Cette association de l'abstrait et du concret est impossible ; et d'ailleurs elle

n'explique rien ¹⁵ ». Il est curieux de rapprocher de cette critique une objection métaphysique présentée par M. Koyré dans son analyse de la pensée mystique : « Nous voudrions insister, toutefois, sur la conception du *germe* que l'on retrouve, cachée ou exprimée, dans toute doctrine organiciste. L'idée du germe est, en effet, un *mysterium*. Elle concentre, pour ainsi dire, toutes les particularités de la pensée organiciste. Elle est une véritable union des contraires, même des contradictoires. Le germe est, pourrait-on dire, ce qu'il n'est pas. Il est déjà ce qu'il n'est pas encore, ce qu'il sera seulement. Il l'est, puisque autrement il ne pourrait le devenir. Il ne l'est point, puisque autrement comment le deviendrait-il ? Le germe est, en même temps, et la *matière* qui évolue et la [63] *puissance* qui la fait évoluer. Le germe agit sur lui-même. Il est une *causa sui* ; sinon celle de son être, du moins celle de son développement. Il semble bien que l'entendement ne soit pas capable de saisir ce concept : le cercle organique de la vie, pour la logique linéaire, se transforme nécessairement en un cercle

vicieux¹⁶. » La raison de cette confusion pleine de contradictions provient sans doute du fait qu'on a uni deux définitions différentes de la substance qui doit tenir à la fois l'être et le devenir, l'instant réel et la durée pensée, le concret et le construit, ou pour mieux dire avec M. Roupnel, le concret et l'abstrait.

Si dans la génération des êtres vivants – alors qu'un plan normatif est cependant concevable – on n'arrive pas à comprendre clairement l'action de l'instant présent sur les instants futurs, combien plus prudent on devrait être quand on postule l'inscription des mille événements confus et brouillés du passé dans la matière chargée d'actualiser le temps disparu.

D'abord, pourquoi la cellule nerveuse enregistrerait-elle certains événements et pas d'autres ? D'une manière plus précise, s'il n'y a pas une action normative ou esthétique, comment l'habitude peut-elle conserver une règle et une forme ? Au fond, c'est toujours le même débat. Les partisans de la durée ne se font pas faute de multiplier et de prolonger les actions temporelles. Ils veulent bénéficier à la fois de la continuité de l'action de proche en proche et de la discontinuité d'une action qui resterait latente et qui attendrait le long de la durée l'instant propice pour renaître. D'après eux, c'est [64] aussi bien en durant qu'en se répétant qu'une habitude se renforce. Les partisans du temps discontinu sont plutôt frappés par la nouveauté des instants féconds qui donne à l'habitude sa souplesse et son efficacité ; c'est surtout par l'attaque de l'habitude qu'ils voudraient expliquer sa fonction et sa persistance, comme c'est l'attaque de l'archet qui décide du son qui suit. L'habitude ne peut utiliser l'énergie que si cette énergie s'égrène suivant un rythme particulier. C'est peut-être en ce sens qu'on peut interpréter la formule roupnelienne : « L'énergie n'est qu'une

grande mémoire¹⁷. » Elle n'est en effet utilisable que par la mémoire, elle est la mémoire d'un rythme.

Pour nous, l'habitude c'est donc toujours un acte restitué dans sa nouveauté ; les conséquences et le développement de cet acte sont livrés à des habitudes subalternes, sans doute moins riches, mais qui dépensent elles aussi leur énergie propre en obéissant à des actes premiers qui les dominent.

S. Butler remarquait déjà que la mémoire est surtout affectée par deux forces de caractères opposés : « celle de la nouveauté et celle de la routine, par les incidents ou les objets qui nous sont, ou le plus familiers, ou le moins familiers ¹⁸ ». À notre avis, en face de ces deux forces, l'être réagit plutôt synthétiquement que dialectiquement, et nous définirions assez volontiers l'habitude comme une assimilation routinière d'une nouveauté. Mais nous n'introduisons pas, avec cette notion de routine, une mécanisation inférieure, ce qui nous exposerait à une accusation de cercle vicieux. Non, il intervient ici une question de relativité des points de vue et dès qu'on porte son [65] examen dans le domaine de la routine, on s'aperçoit qu'elle bénéficie, au même titre que les habitudes intellectuelles les plus actives, de l'élan fourni par la nouveauté radicale des *instants*. Examinez le jeu des habitudes hiérarchisées ; vous verrez qu'une aptitude ne reste une aptitude que si elle s'efforce de se dépasser, que si elle est un progrès. Si le pianiste ne veut pas faire aujourd'hui mieux qu'hier, il s'abandonne à des habitudes moins claires. S'il est absent de l'œuvre, ses doigts bientôt perdront l'habitude de courir sur le clavier. C'est vraiment l'âme qui commande à la main. Il faut donc saisir l'habitude dans sa croissance pour la saisir dans son essence ; elle est ainsi, par son incrément de succès, la synthèse de la nouveauté et de la routine et cette synthèse est réalisée par les instants féconds ¹⁹ .

On comprend dès lors que les grandes créations, la création d'un être vivant par exemple, réclame au départ une matière en quelque sorte fraîche, propre à accueillir la nouveauté avec foi. C'est le mot qui vient sous la plume de Butler : « Quant à chercher à expliquer comment la plus petite parcelle de matière a pu s'imprégner de tant de foi qu'on la doive considérer comme le commencement de *la Vie*, ou à déterminer en quoi consiste cette foi, c'est là chose impossible, et tout ce qu'on peut dire, c'est que cette foi fait partie de l'essence même de toutes choses, et qu'elle ne repose sur rien ²⁰ . » Elle est tout, dirions-nous, parce qu'elle joue au niveau même de la synthèse des instants ; mais substantiellement elle n'est *rien* puisqu'elle prétend transcender la réalité de l'instant. Ici encore, la Foi est attente et nouveauté. Rien de moins traditionnel que la [66] foi en la vie. L'être qui s'offre à la vie, dans son ivresse de nouveauté, est même disposé à prendre le présent comme une promesse d'avenir. La plus grande des

forces, c'est la naïveté. Précisément, M. Roupnel a souligné l'état de recueillement où se trouve le germe d'où va sortir la vie. Il a compris tout ce qu'il y avait de liberté affirmée dans un commencement absolu. Le germe, c'est sans doute un être qui par certains côtés imite, qui recommence, mais il ne peut vraiment recommencer que dans l'exubérance d'un début. Débuter, c'est sa véritable fonction. « Le *germen* ne porte avec

lui pas autre chose qu'un départ de procréation cellulaire²¹. » Autrement dit, *le germen est le début de l'habitude de vivre*. Si nous lisons une continuité dans la propagation d'une espèce, c'est parce que notre lecture est grossière ; nous prenons les individus comme témoins de l'évolution, alors qu'ils en sont les acteurs. À juste titre, M. Roupnel écarte tous les principes plus ou moins matérialistes proposés pour assurer une continuité formelle des êtres vivants. « Nous avons pu paraître, dit-il, raisonner comme si les *germens* ne constituaient pas des éléments discontinus. Nous avons investi la [*sic*] gamète de l'héritage des âges comme si elle y avait assisté. Mais une fois pour toutes déclarons que la théorie des particules représentatives n'a rien à voir avec la théorie présente. Il n'est point nécessaire d'introduire dans la [*sic*] gamète des éléments qui auraient été de constants légataires du passé et d'éternels acteurs du devenir. Pour jouer le rôle que nous lui prêtons, la [*sic*] gamète n'a point besoin des *micelles* de Naegeli, des *gemmules* de Darwin, des *pangènes* de de Vriès, du *plasma* germinatif de Weissmann. Elle se suffit [67] à elle-même, et de sa substance actuelle, et de sa vertu actuelle et de son heure ; et elle vit et elle meurt tout entière en contemporaine. L'héritage qui lui est particulier et qu'elle recueille, elle ne le reçoit que de l'être actuel. C'est lui qui l'a construite avec un soin passionné, et comme si les flammes d'amour où elle est née l'avaient dépouillée de toutes ses servitudes fonctionnelles, rétablie dans sa puissance originelle et restituée à ses pauvretés initiales²². »

Au fond, plutôt que la continuité de la vie, c'est la discontinuité de la naissance qu'il convient d'expliquer. C'est là qu'on peut mesurer la vraie puissance de l'être. Cette puissance, comme nous le verrons, c'est le retour à la liberté du possible, à ces résonances multiples nées de la solitude de l'être.

Mais ce point apparaîtra peut-être plus nettement quand nous aurons développé, en utilisant les thèmes du temps discontinu, notre théorie

métaphysique de l'habitude.

II

En vue d'être plus clair, formulons notre thèse en l'opposant tout de suite aux thèses réalistes :

On dit ordinairement que l'habitude est *inscrite dans l'être*. Nous croyons qu'il vaudrait mieux dire, en employant le langage des géomètres, que l'habitude est *exinscrite à l'être*.

D'abord l'individu, en tant qu'il est complexe, correspond à une simultanéité d'actions instantanées ; [68] il ne se retrouve lui-même que dans la proportion où ces actions simultanées recommencent. On s'exprimerait peut-être assez bien en disant qu'un individu pris dans la somme de ses qualités et de son devenir correspond à une harmonie de rythmes temporels. En effet, c'est par le rythme qu'on comprendra le mieux cette continuité du discontinu qu'il nous faut maintenant établir pour relier les sommets de l'être et dessiner son unité. Le rythme franchit le silence, de la même manière que l'être franchit le vide temporel qui sépare les instants. L'être se continue par l'habitude, comme le temps dure par la densité régulière des instants sans durée. C'est du moins en ce sens que nous interprétons la thèse rounnelienne : « L'individu est l'expression, non d'une cause constante, mais d'une juxtaposition de souvenirs incessants fixés par la matière et dont la ligature n'est elle-même qu'une habitude chevauchant toutes les autres. L'être n'est plus qu'un étrange lieu de souvenirs ; et on pourrait presque dire que la permanence dont il se croit doué n'est que l'expression de l'habitude à lui-même ²³ . »

Au fond, la cohérence de l'être n'est pas faite de l'inhérence des qualités et du devenir à la matière ; elle est tout harmonique et aérienne. Elle est fragile et libre comme une symphonie. Une habitude particulière est un rythme soutenu, où tous les actes se répètent en égalisant assez exactement

leur valeur de nouveauté, mais sans jamais perdre ce caractère dominant d'être une nouveauté. La dilution du nouveau peut être telle que l'habitude peut passer parfois pour inconsciente. Il semble que la conscience, si intense dans le premier essai, s'est perdue en se partageant entre toutes les redites. [69] Mais en s'économisant, la nouveauté s'organise ; elle invente dans le temps au lieu d'inventer dans l'espace. La vie déjà trouve la règle formelle dans une régulation temporelle, l'organe se construit par la fonction ; et pour que les organes soient complexes, il suffit que les fonctions soient actives et fréquentes. Tout revient toujours à utiliser un nombre croissant des instants qu'offre le Temps. L'atome qui en utilise, semble-t-il, le plus grand nombre, y trouve des habitudes si solides, si durables, si régulières, que nous finissons par prendre justement ses habitudes pour des propriétés. Ainsi, des caractères qui sont faits avec du temps bien utilisé, avec des instants bien ordonnés, passent pour des attributs d'une substance. Qu'on ne s'étonne donc pas de trouver dans *Siloë* des formules qui semblent obscures à qui hésite à faire descendre jusqu'à la matière les instructions que nous recevons de l'examen de notre vie consciente : « L'œuvre des Temps révolus est tout entière en vigilance dans la puissance et l'immobilité des éléments, et partout affirmée par les

preuves qui emplissent le silence et composent l'attention des choses ²⁴. » Car pour nous, comme pour M. Roupnel, ce sont les choses qui font le plus attention à *l'Être*, et c'est leur attention à saisir tous les instants du temps qui font leur permanence. La matière est ainsi *l'habitude d'être* la plus uniformément réalisée puisqu'elle se forme au niveau même de la suite des instants.

Mais revenons au point de départ de l'habitude psychologique puisque c'est là la source de notre instruction. Étant donné que les habitudes-rythmes, qui composent la vie de l'esprit comme la vie de la [70] matière, se jouent sur des registres multiples et différents, on a l'impression qu'on peut trouver toujours, en dessous d'une habitude éphémère, une habitude plus stable. Il y a donc bien pour caractériser un individu une hiérarchie des habitudes. Nous serions facilement tenté de postuler une habitude fondamentale. Elle correspondrait à cette simple habitude d'être, la plus unie, la plus monotone, et elle consacrerait l'unité et l'identité de l'individu ; saisie par la conscience, elle serait par exemple le sentiment de la durée. Mais nous croyons qu'il faut garder à l'intuition que nous apporte

M. Roupnel toutes les possibilités d'interprétation. Or, il ne nous semble pas que l'individu soit aussi nettement défini que l'enseigne la philosophie scolaire : on ne doit parler ni de l'unité ni de l'identité du moi en dehors de la synthèse réalisée par *l'instant*. Les problèmes de la physique contemporaine nous inclinent même à croire qu'il est aussi dangereux de parler de l'unité et de l'identité d'un atome particulier. L'individu, à quelque niveau qu'on le saisisse, dans la matière, dans la vie ou dans la pensée, est une somme assez variable d'habitudes non recensées. Comme toutes les habitudes qui caractériseraient l'être, si elles étaient connues, ne profitent pas simultanément de tous les instants qui pourraient les actualiser, l'unité d'un être paraît toujours touchée de contingence. Au fond, l'individu n'est déjà qu'une somme d'accidents : mais, de plus, cette somme est elle-même accidentelle. Du même coup, l'identité de l'être n'est jamais pleinement réalisée, elle souffre du fait que la richesse des habitudes n'a pas été régie avec assez d'attention. L'identité globale est faite alors de redites plus ou moins exactes, de reflets plus ou moins détaillés. Sans doute l'individu s'efforce de copier aujourd'hui [71] sur hier ; cette copie est d'ailleurs aidée par la dynamique des rythmes, mais ces rythmes ne sont pas tous au même point de leur évolution et c'est ainsi que la plus solide des permanences spirituelles, d'identité voulue, affirmée dans un caractère, se dégrade en ressemblance. La vie porte alors notre image de miroirs en miroirs ; nous sommes ainsi des reflets de reflets et notre courage est fait du souvenir de notre décision. Mais si fermes que nous soyons, nous ne nous conservons jamais tout entiers parce que nous n'avons jamais été conscients de tout notre être.

On peut d'ailleurs hésiter sur le sens dans lequel on doit lire une hiérarchie. La vraie puissance est-elle dans le commandement ou dans l'obéissance ? C'est pourquoi nous résistons finalement à la tentation de chercher les habitudes dominantes parmi les plus inconscientes. Au contraire, la conception de l'individu comme somme intégrale des rythmes est peut-être susceptible d'une interprétation de moins en moins substantialiste, de plus en plus loin de la matière, plus près de la pensée. Posons le problème dans le langage musical. Qu'est-ce qui entraîne l'harmonie, qu'est-ce qui lui donne vraiment le mouvement ? Est-ce la mélodie ou est-ce l'accompagnement ? ne peut-on pas donner la force d'évolution à la partition la plus chantante ? Sortons des métaphores et disons tout d'un mot : c'est la pensée qui mène l'être. C'est par la pensée

obscur ou clair, par ce qui a été compris et surtout par ce qui a été voulu, dans l'unité et l'innocence de l'acte, que les êtres se transmettent leur héritage. Ainsi tout être individuel et compliqué dure dans la mesure où il se constitue une conscience, dans la mesure où sa volonté s'harmonise avec les forces subalternes et trouve ce schème de la dépense [72] économe qu'est une habitude. Nos artères ont l'âge de nos habitudes.

C'est par ce biais qu'un aspect finaliste vient ici enrichir la notion d'habitude. M. Roupnel ne fait une place à la finalité qu'en s'entourant des précautions les plus minutieuses. Il serait évidemment anormal de donner à l'avenir une force de sollicitation réelle, dans une thèse où l'on refuse au passé une force réelle de causalité.

Mais si l'on veut bien se placer en face de l'intuition première de M. Roupnel et mettre, avec lui, les conditions temporelles sur le même plan que les conditions spatiales, alors que la plupart des philosophies attribuent à l'espace un privilège d'explication injustifié, on verra bien des problèmes se présenter sous un jour plus favorable. C'est le cas du finalisme. En effet, il est frappant que dans le monde de la matière *toute direction privilégiée soit en dernière analyse un privilège de propagation*. Dès lors, dans notre hypothèse, nous pourrions dire que si un événement se propage plus vite sur un certain axe d'un cristal, c'est que plus d'instantants sont utilisés sur cet axe que dans une autre direction. De même, si la vie accepte l'affirmation des instantants suivant une cadence particulière, elle croît avec plus de rapidité dans une direction particulière ; elle se présente comme une suite linéaire de cellules parce qu'elle est le résumé de la propagation d'une force de génération bien homogène. La fibre, c'est une habitude matérialisée ; elle est faite d'instantants bien choisis, fortement solidarisés par un rythme. Dès lors, si l'on se place devant l'énorme richesse de choix qu'offrent les instantants discontinus ligaturés par des habitudes, on voit qu'on pourra parler de *chronotropismes* qui correspondent aux divers rythmes qui constituent l'être vivant.

[73]

C'est ainsi que nous interprétons dans l'hypothèse roupnelienne la multiplicité des durées reconnue par M. Bergson. M. Bergson fait, de son point de vue, une métaphore, quand il évoque un rythme et quand il écrit :

« Il n'y a pas un rythme unique de la durée ; on peut imaginer bien des rythmes différents, qui, plus lents ou plus rapides, mesureraient le degré de tension ou de relâchement des consciences, et, par là, fixeraient leurs places

respectives dans la série des êtres ²⁵. » Nous disons exactement la même chose, mais nous le disons dans un langage direct, en traduisant, croyons-nous, directement la réalité. Nous avons donné en effet la réalité à l'instant et c'est le groupe des instants qui forme naturellement pour nous le rythme temporel. Pour M. Bergson, l'instant n'étant qu'une abstraction, c'est avec les intervalles « d'élasticité inégale » qu'il fallait faire des rythmes métaphoriques. La multiplicité des durées est très justement évoquée, elle n'est cependant pas expliquée par cette thèse de l'élasticité temporelle. Encore une fois, c'est à notre conscience que revient la charge de tendre sur le canevas des instants une trame suffisamment régulière pour donner en même temps l'impression de la continuité de l'être et de la rapidité du devenir. Comme nous l'indiquerons plus loin, c'est en tendant notre conscience vers un projet plus ou moins rationnel que nous trouverons vraiment la cohérence temporelle fondamentale qui correspond pour nous à la simple habitude d'être.

Cette soudaine possibilité de choix des instants créateurs, cette liberté dans leur liaison en des rythmes distincts apportent deux raisons fort propres à nous faire comprendre l'imbrication des devenirs [74] des diverses espèces vivantes. On a depuis longtemps été frappé par le fait que les différentes espèces animales sont coordonnées aussi bien historiquement que fonctionnellement. L'ordre de la succession des espèces donne l'ordre des organes coexistants chez un individu particulier. Le [*sic*] science naturelle est à notre gré une histoire ou une description : le temps est le schème qui la mobilise, la coordination finaliste, le schème qui la décrit le plus clairement. Autrement dit, en un seul être particulier, la coordination et le finalisme des fonctions sont les deux réciproques d'un même fait. L'ordre du devenir est immédiatement le devenir d'un ordre. Ce qui se coordonne dans l'espèce s'est subordonné dans le temps et *vice versa*. Une habitude est un certain ordre des instants choisi sur la base de l'ensemble des instants du temps ; elle joue avec une hauteur déterminée et avec un timbre particulier. C'est un faisceau d'habitudes qui nous permet de continuer d'être dans la multiplicité de nos attributs en nous laissant l'impression que nous avons

été, alors même que nous ne pourrions trouver en nous, comme racine substantielle, que la réalité que nous livre l'instant présent. De même, c'est parce que l'habitude est une perspective d'actes que nous posons des buts et des fins à notre avenir.

Cette invitation de l'habitude à poursuivre le rythme d'actes bien ordonnés est au fond une obligation de nature quasi rationnelle et esthétique. Ce sont alors moins des forces que des raisons qui nous astreignent à persévérer dans l'être. C'est cette cohérence rationnelle et esthétique des rythmes supérieurs de la pensée qui forme la clef de voûte de l'être.

Cette unité idéale apporte à la philosophie souvent amère de M. Roupnel un peu de cet optimisme [75] rationnel – mesuré et courageux – qui incline le livre vers les problèmes moraux. Nous sommes ainsi conduits à étudier, dans un nouveau chapitre, l'idée de progrès dans ses rapports avec la thèse du temps discontinu.

[76]

L'INTUITION DE L'INSTANT

Chapitre III

L'IDÉE DU PROGRÈS ET L'INTUITION DU TEMPS DISCONTINU

Si « l'être que j'aime le plus au monde (venait) me demander quel choix il lui faut faire, et quel est le refuge le plus profond, le plus inattaquable et le plus doux, je lui dirais d'abriter sa destinée dans le refuge de l'âme qui s'améliore. »

MAETERLINCK.

[Retour à la table des matières](#)

I

Il reste dans la thèse de M. Roupnel sur l'habitude une difficulté apparente que nous voudrions élucider. C'est par cet effort d'éclaircissement que nous serons le plus naturellement conduit à dégager la métaphysique du progrès en rapport avec les intuitions de *Siloë*.

Cette difficulté est la suivante : pour pénétrer tout le sens de *l'idée d'habitude*, il faut associer deux concepts qui paraissent à première vue se contredire : la *répétition* et le *commencement*. Or cette objection s'efface si l'on veut voir que toute habitude particulière se tient dans la dépendance de cette habitude générale – claire et consciente – qu'est la volonté. Ainsi nous définirions assez volontiers l'habitude prise dans son sens plein par cette formule qui concilie les deux contraires trop tôt opposés par la critique : l'habitude est la volonté de *commencer à se répéter* soi-même.

Si nous comprenons bien en effet la théorie de M. Roupnel, il ne faut pas prendre l'habitude comme un mécanisme dépourvu d'action novatrice. Il y aurait contradiction dans les termes à dire que l'habitude est une puissance passive. La répétition qui la caractérise est une répétition qui en s'instruisant construit.

[80]

D'ailleurs ce qui commande l'être, c'est moins les circonstances nécessaires pour subsister que les conditions suffisantes pour progresser. Il faut pour susciter l'être une juste mesure de nouveauté. Butler dit très bien : « L'introduction d'éléments légèrement nouveaux dans notre manière d'agir nous est avantageuse : le nouveau se fond alors avec l'ancien et cela nous aide à supporter la monotonie de notre action. Mais si l'élément nouveau nous est trop étranger, la fusion de l'ancien avec le nouveau ne se fait pas, car la Nature semble avoir en égale horreur toute déviation trop grande de

notre pratique ordinaire et l'absence de toute déviation²⁶. » C'est ainsi que l'habitude devient un progrès. D'où la nécessité de désirer le progrès pour garder à l'habitude son efficace. Dans toutes les reprises, c'est ce désir de progrès qui donne sa vraie valeur à l'instant initial qui déclenche une habitude.

Sans doute l'idée de l'*éternel retour* s'est présentée à M. Roupnel ; mais il a tout de suite compris que cette idée féconde et vraie ne pouvait être un absolu. En renaissant, nous accentuons la vie. « Car nous ne ressuscitons pas en vain !... Le recommencement n'est point fait d'un éternel toujours, identique à jamais à lui-même !... Nos actes cérébraux, nos pensées, sont repris selon le rite d'habitudes toujours plus acquises et sont investis de fidélités physiques sans cesse accrues ! Si nos fautes aggravent leurs contours funestes, précisent et empirent leurs formes et leurs effets,... nos actes utiles et bienfaisants emplissent eux aussi d'empreintes plus fermes la piste des pas éternels. À chaque recommencement, quelque fermeté nouvelle s'en vient échoir à l'acte, et, dans les résultats, apporte peu à peu l'abondance [81] inconnue. Ne disons pas que l'acte est permanent : il est sans cesse accru de la précision de ses origines et de ses effets. Nous vivons chaque vie neuve comme l'œuvre qui passe : mais la vie lègue à la vie toutes ses empreintes fraîches. Toujours plus épris de sa rigueur, l'acte repasse sur ses intentions et sur ses conséquences, et y complète ce qui ne s'achève jamais. Et les générosités grandissent en nos œuvres et multiplient en nous !... Aux jours des mondes anciens, celui qui nous a vus, sensuelle argile et boue dolente, traîner à terre une âme primitive, nous reconnaîtrait-il sous les grands souffles ?... Nous venons de loin avec notre sang tiède... et voici que nous sommes l'Âme avec les ailes et la Pensée dans l'Orage !

...²⁷ » Un si long destin prouve qu'en retournant éternellement aux sources de l'être, nous avons trouvé le courage de l'essor renouvelé. Plutôt qu'une doctrine de l'éternel retour, la thèse roupnelienne est donc bien une doctrine de l'*éternelle reprise*. Elle représente la continuité du courage dans la discontinuité des tentatives, la continuité de l'idéal malgré la rupture des

faits. Toutes les fois que M. Bergson parle²⁸ d'une continuité qui se prolonge (continuité de notre vie intérieure, continuité d'un mouvement volontaire) nous pouvons traduire en disant qu'il s'agit d'une forme discontinue qui se reconstitue. Tout prolongement effectif est une

adjonction, toute identité une ressemblance. Nous nous reconnaissons dans notre caractère parce que nous nous imitons nous-mêmes et que notre personnalité est ainsi l'habitude de notre propre nom. C'est parce que nous nous unifions autour de notre nom et de notre dignité – cette noblesse [82] du pauvre — que nous pouvons transporter sur l'avenir l'unité d'une âme. La copie que nous refaisons sans cesse doit d'ailleurs s'améliorer, ou bien le modèle inutile se ternit et l'âme, qui n'est qu'une persistance esthétique, se dissout.

Pour la monade, naître et renaître, commencer ou recommencer, c'est toujours la même action qui est tentée. Mais les occasions ne sont pas toujours les mêmes, toutes les reprises ne sont pas synchrones et tous les instants ne sont pas utilisés et reliés par les mêmes rythmes. Comme les occasions ne sont que des ombres de conditions, toute la force reste au sein des instants qui font renaître l'être et qui reprennent la tâche commencée. Une nouveauté essentielle qui fait figure de liberté se manifeste dans ces reprises et c'est ainsi que l'habitude, par le renouvellement du temps discontinu, peut devenir un progrès dans toute l'acception du terme.

Ainsi la théorie de l'habitude se concilie chez M. Roupnel avec la négation de l'action physique et matérielle du passé. Le Passé peut sans doute persister, mais, croyons-nous, seulement comme vérité, seulement comme valeur rationnelle, seulement comme un ensemble d'harmonieuses sollicitations vers le progrès. Il est, si l'on veut, un domaine facile à actualiser, mais il ne s'actualise que dans la proportion où il a été une réussite. Le progrès est alors assuré par la permanence des conditions logiques et esthétiques.

Cette philosophie de la vie d'un historien est éclairée par l'aveu de l'inutilité de l'histoire en soi, de l'histoire comme somme de faits. Certes il y a des forces historiques qui peuvent revivre mais pour cela elles doivent recevoir la synthèse de l'instant, y prendre « la vigueur des raccourcis » – nous dirions nous-même la dynamique des rythmes. Naturellement [83] M. Roupnel ne sépare pas la philosophie de l'histoire et la philosophie de la vie. Et là encore le présent domine tout ; à propos de la genèse des espèces, il écrit : « Les types maintenus le sont dans la proportion, non de leur rôle historique, mais de leur rôle actuel. Les formes embryonnaires ne peuvent plus rappeler que de très loin les formes spécifiques adaptées aux anciennes conditions de vie historique. L'adaptation qui les a réalisées n'a plus de

titres présents. Ce sont, si vous le voulez, des adaptations désaffectées. Elles sont les dépouilles dont un ravisseur s'empare, car ce sont des formes de types passées au service d'autrui. Leur interdépendance active remplace leur indépendance abolie. Elles valent dans la mesure où elles s'appellent... »²⁹ On retrouve ainsi toujours la suprématie de l'harmonie présente sur une harmonie préétablie qui, suivant l'intuition leibnizienne, chargerait le passé du poids du destin.

Finalement, ce sont les conditions de progrès qui sont les raisons les plus solides et les plus cohérentes pour enrichir l'être et M. Roupnel résume son point de vue dans cette formule qui a d'autant plus de sens qu'elle est inscrite dans la partie du livre consacrée à l'examen de thèses toutes biologiques : « L'assimilation a progressé dans la mesure même où progressait la reproduction³⁰ ». Ce qui persiste, c'est toujours ce qui se régénère.

[84]

II

Naturellement, M. Roupnel a senti tout ce que l'habitude prise dans son aspect psychologique apporte d'aisance au progrès. « L'idée de progrès », dit-il justement, « est logiquement associée à l'idée du recommencement et de la répétition. L'habitude a déjà par elle-même la signification d'un progrès ; l'acte qui se recommence, par l'effet de l'habitude acquise, se recommence avec plus de rapidité et de précision ; les gestes qui l'exécutent perdent leur amplitude excessive, leur complication inutile ; ils se simplifient et s'écourtent. Les mouvements parasites disparaissent. L'acte réduit la dépense au strict nécessaire, à l'énergie suffisante, au temps minimum. En même temps que s'améliore et se précise le dynamisme, se perfectionnent l'œuvre et le résultat. »³¹

Toutes ces remarques sont assez classiques pour que M. Roupnel n'y insiste pas ; mais il ajoute que leur application à la théorie de l'instantanéité de l'être comporte des difficultés. Au fond, la difficulté d'assurer le progrès au-dessus d'un passé qu'on a démontré inefficace est la même que celle que nous avons rencontrée quand nous voulions fixer dans ce même passé les racines de l'habitude. Il faut donc sans cesse revenir au même point et lutter contre la fausse clarté de l'efficacité d'un passé aboli, puisque cette efficacité est le postulat de nos adversaires. La position de M. Roupnel est particulièrement franche. En postulant cette efficacité, dit-il, « nous sommes [85] toujours les dupes de la constante illusion qui nous fait croire à la réalité d'un temps objectif, et nous en fait accepter les prétendus effets. Dans la vie de l'être, deux instants qui se succèdent ont entre eux l'indépendance qui correspond à l'indépendance des deux rythmes moléculaires qu'ils interprètent. Cette indépendance, que nous méconnaissions quand il s'agit de deux situations consécutives, s'affirme à nous quand nous considérons des phénomènes qui ne sont pas immédiatement consécutifs. Mais alors nous prétendons mettre au compte de la durée qui les écarte, l'indifférence qui les sépare. En réalité, quand nous commençons à reconnaître à la durée cette énergie dissolvante et cette vertu séparative, c'est alors que nous commençons seulement à rendre justice à sa nature négative et à ses capacités de néant. Qu'elle soit prise à dose faible ou à dose forte, la durée n'est toujours qu'une illusion. Et la puissance de son néant sépare aussi bien les phénomènes d'apparence les moins consécutifs que les phénomènes d'apparence les moins contemporains.

« Entre phénomènes consécutifs, il y a donc passivité et indifférence. La dépendance véritable, comme nous l'avons montré, est faite des symétries et des références entre situations homologues. C'est sur ces symétries, c'est sur ces références que l'énergie sculpte ses actes et moule ses gestes. Les vrais apparentements d'instant seraient donc adaptés aux vrais apparentements des situations de l'être. Si l'on voulait à tout prix construire une durée continue, ce serait toujours là une durée subjective, et les instants-vie s'y référeraient aux séries homologues ». Un pas de plus, et parti de cette homologie ou de cette symétrie des instants groupés, on va accéder à cette idée que la durée – toujours saisie indirectement – n'a de force que par son progrès. C'est « le [86] perfectionnement, bien faible sans doute, mais qui est logiquement indéniable, et qui est suffisant pour

introduire une différenciation des instants, et par conséquent introduire l'élément d'une durée. Mais nous apercevons ainsi que cette durée n'est rien autre que l'expression d'un progrès dynamique. Et alors, nous qui avons tout ramené au dynamisme, nous dirons tout simplement que la durée continue, si elle existe, est l'expression du progrès ».

32

On comprend alors qu'une échelle de perfection puisse s'appliquer directement sur le groupe des instants réunis par des chronotropismes actifs. Par une étrange réciproque, c'est parce qu'il y a un *progrès* au sens esthétique, moral ou religieux qu'on peut être certain de la marche du Temps. Les instants sont distincts parce qu'ils sont féconds. Et ils ne sont pas féconds par la vertu des souvenirs qu'ils peuvent actualiser, mais bien par le fait que s'y ajoute une nouveauté temporelle convenablement adaptée au rythme d'un progrès.

Mais c'est sur les problèmes les plus simples ou les plus simplifiés qu'on reconnaîtra peut-être le mieux cette équation entre la durée pure et le progrès ; c'est là qu'on comprendra le mieux la nécessité d'inscrire au compte du temps sa valeur essentielle de renouvellement. Le temps ne dure qu'en inventant.

En vue de simplifier la donnée temporelle, M. Bergson part lui aussi d'une mélodie ; mais au lieu de souligner qu'une mélodie n'a de sens que par la diversité de ses sons, au lieu de reconnaître que le son même possède une vie diverse, il tente, en éliminant [87] cette diversité entre les sons et à l'intérieur même d'un son, de montrer qu'à la limite, on atteint l'uniformité. Autrement dit, en enlevant la matière sensible du son on trouverait l'uniformité du temps fondamental. À notre avis, on n'atteint, dans cette voie, que l'uniformité du néant. Si nous examinons un son qui soit aussi uni que possible objectivement, nous verrons que ce son uni n'est pas uniforme subjectivement. Il est impossible de garder un synchronisme entre le rythme de l'excitation et le rythme de la sensation. À la moindre expérience nous reconnaitrons que la perception du son n'est pas une simple sommation, les vibrations ne peuvent avoir un rôle identique puisqu'elles n'ont pas la même place. À telles enseignes qu'un son prolongé sans variation devient une véritable torture comme l'a finement noté Octave Mirbeau. On

retrouverait la même critique de l'uniforme dans tous les domaines, car la répétition pure et simple a des effets similaires dans le monde organique et dans le monde inorganique. Cette répétition trop uniforme est un principe de rupture pour la matière la plus dure qui finit par se briser sous certains efforts rythmiques monotones. Dès lors, comment pourrait-on, à suivre la psychologie de la sensation acoustique, parler avec M. Bergson, « d'une continuation de ce qui précède dans ce qui suit », de « la transition ininterrompue, multipliée sans diversité » et de « succession sans séparation », quand il suffit de prolonger le son le plus pur pour qu'il change de caractère ? Mais même sans prendre le son qui, par son prolongement, devient une douleur, en laissant au son sa valeur musicale, nous devons reconnaître que dans un prolongement mesuré, il se renouvelle et chante ! Plus on fait attention à une sensation en apparence uniforme, plus elle se diversifie. C'est [88] vraiment être la victime d'une abstraction que d'imaginer une méditation qui simplifierait une donnée sensible. La sensation est variété, c'est la seule mémoire qui uniformise. Entre M. Bergson et nous-même, c'est donc toujours la même différence de méthode ; il prend le temps plein d'événements au niveau même de la conscience des événements, puis il efface peu à peu les événements, ou la conscience des événements ; il atteindrait alors, croit-il, le temps sans événements, ou la conscience de la durée pure. Au contraire, nous ne savons sentir le temps qu'en multipliant les instants conscients. Si notre paresse détend notre méditation, sans doute il peut rester encore suffisamment d'instant enrichis par la vie des sens et de la chair pour que nous ayons encore le sentiment plus ou moins vague que nous durons ; mais si nous voulons éclaircir ce sentiment, pour notre part, nous ne trouvons cet éclaircissement que dans une multiplication de pensées. La conscience du temps est toujours pour nous une conscience de l'utilisation des *instants*, elle est toujours active, jamais passive, bref la conscience de notre durée est la conscience d'un *progrès* de notre être intime, que ce progrès soit d'ailleurs effectif ou mimé ou encore simplement rêvé. Le complexe ainsi organisé dans un progrès est alors plus clair et plus simple, le rythme bien renouvelé plus cohérent que la répétition pure et simple. De plus, si nous arrivons ensuite – par une construction savante – à l'uniformité dans notre méditation, il nous semble que c'est alors une conquête de plus, car nous trouvons cette uniformité dans une mise en ordre des instants créateurs, dans une de ces pensées générales et fécondes par exemple qui tiennent

sous leur dépendance mille pensées ordonnées. La durée est donc une richesse, on ne la trouve pas par abstraction. [89] On en construit la trame en mettant l'un derrière l'autre – toujours sans qu'ils se touchent – des instants concrets, riches de nouveauté consciente et bien mesurée. La cohérence de la durée, c'est la coordination d'une méthode d'enrichissement. On ne peut parler d'une uniformité pure et simple, si ce n'est dans un monde d'abstractions, dans une description du néant. Ce n'est pas du côté de la simplicité qu'il faut passer à la limite, c'est du côté de la richesse.

La seule durée uniforme réelle est à notre avis une durée uniformément variée, une durée progressive.

III

À ce point de notre exposé, si l'on nous demandait de marquer avec une étiquette philosophique traditionnelle la doctrine temporelle de M. Roupnel, nous dirions que cette doctrine correspond à un des phénoménismes les plus nets qui soient. Ce serait en effet la caractériser très mal que de dire qu'il n'y a, comme substance, que le temps qui compte pour M. Roupnel, car le temps est toujours pris à la fois dans *Siloë* comme substance et comme attribut. On s'explique alors cette curieuse trinité sans substance qui fait que *durée*, *habitude* et *progrès* sont en perpétuel échange d'effets. Dès qu'on a compris cette parfaite équation des trois phénomènes fondamentaux du devenir, on se rend compte qu'il serait injuste d'élever ici une accusation de cercle vicieux. Sans doute, si l'on partait des intuitions communes, on objecterait facilement que la durée ne peut expliquer [90] le progrès puisque le progrès réclame la durée pour se développer et on objecterait encore que l'habitude ne peut actualiser le passé puisque l'être n'a pas le moyen de garder un passé inactif. Mais l'ordre discursif ne prouve rien contre l'unité intuitive qu'on voit s'éclairer en méditant *Siloë*. Il ne s'agit pas en effet de classer des réalités mais de faire comprendre les phénomènes en les reconstruisant de multiples façons. Comme réalité, il n'y en a qu'une :

l'instant. Durée, habitude et progrès ne sont que des groupements d'instant, ce sont les plus simples des phénomènes du temps. Aucun de ces phénomènes temporels ne peut avoir un privilège ontologique. Nous sommes donc libres de lire leur rapport dans les deux directions, de parcourir le cercle qui les relie dans les deux sens.

La synthèse métaphysique du progrès et de la durée conduit M. Roupnel, à la fin du livre, à garantir la Perfection en l'inscrivant au coeur même de la Divinité qui nous dispense le Temps. Longtemps, M. Roupnel reste avec une âme en attente. Mais de cette attente même il semble que M. Roupnel fasse une connaissance. En une formule saisissante d'humilité intellectuelle, il nous indique que la transcendance de Dieu se moule sur l'immanence de notre désir : « L'inconnaissable n'est déjà plus hors de nos atteintes quand nous percevons, sinon la cause qui l'explique, du moins la forme où il se dérobe. »³³ Nos désirs, nos espérances et notre amour dessineraient donc du dehors l'Être suprême...

La lumière passe alors de la raison au cœur : « L'Amour ! Quel autre mot pourrait donc venir [91] donner une enveloppe verbale adaptée de nos spiritualités à l'intime accord qui compose la nature des choses, et au rythme grave et grand qui réalise tout l'Univers ? »³⁴ Oui, sur le fond même du Temps, pour que les instants fassent de la durée, pour que la durée fasse du progrès, on devra inscrire l'Amour... À lire ces pages aimantes, on sent le poète en marche à nouveau vers la source intime et mystérieuse de sa propre Siloë...

Que chacun suive donc sa route. Puisque nous nous sommes permis de prendre du livre ce qui était pour notre propre esprit l'aide la plus efficace, indiquons donc que, pour notre part, c'est plutôt vers un effort où nous trouvons le caractère rationnel de l'Amour que nous poursuivons notre rêve.

À notre avis, les voies du progrès intime sont les voies de la logique et des lois générales. Les grands souvenirs d'une âme, ceux qui donnent à une

âme son sens et sa profondeur, on s'aperçoit un jour qu'ils sont en train de devenir *rationnels*. On ne peut pleurer longtemps qu'un être qu'il est rationnel de pleurer. C'est alors la raison stoïcienne qui console le cœur sans lui demander l'oubli. Dans l'amour même, le singulier est toujours petit, il reste anormal et isolé : il ne peut prendre place dans le rythme régulier qui constitue une habitude sentimentale. On peut mettre autour de ses souvenirs d'amour tout le particulier qu'on voudra, la haie d'aubépines ou le portail en fleurs, la soirée d'automne ou l'aube de mai. Le cœur sincère est toujours le même. La scène peut changer, mais c'est toujours le même acteur. La joie d'aimer, dans sa nouveauté essentielle, peut surprendre et émerveiller. Mais en la vivant dans sa profondeur, on la vit dans sa simplicité. Les voies [92] de la tristesse ne sont pas moins régulières. Quand un amour a perdu son mystère en perdant son avenir, quand le destin en fermant le livre brutalement a arrêté la lecture, on reconnaît dans le souvenir, sous les variations du regret, le thème si clair, si simple, si général de la souffrance humaine. À la porte du tombeau, Guyau disait encore dans un vers de philosophe :

« *Le bonheur le plus doux est celui qu'on espère.* »

Nous répondrons nous-même en évoquant

Le bonheur le plus pur, celui qu'on a perdu.

Sans doute, notre opinion est une opinion de philosophe, elle aura contre elle toute l'expérience des romanciers. Mais nous ne pouvons nous garder de l'impression que la richesse des caractères singuliers, souvent hétéroclites, place le roman dans une atmosphère de réalisme naïf et facile qui n'est somme toute qu'une forme primitive de la psychologie. Au contraire, à notre point de vue, la passion est d'autant plus variée dans ses effets qu'elle est plus simple et plus logique dans ses principes. Une fantaisie n'a jamais assez de durée pour totaliser toutes les possibilités de l'être sentimental. Elle n'est précisément qu'une possibilité, tout au plus un essai, un rythme essoufflé. Au contraire, un amour profond est une coordination de toutes les possibilités de l'être, car il est essentiellement une référence à l'être, un idéal d'harmonie temporelle où le présent est sans cesse occupé à préparer l'avenir. C'est à la fois une durée, une habitude et un progrès.

Pour fortifier un cœur, il faut doubler la passion par la morale, il faut trouver les raisons générales [93] d'aimer. C'est alors qu'on comprend la portée métaphysique des thèses qui vont chercher dans la sympathie, dans le souci, la force même de la coordination temporelle. C'est parce qu'on aime et qu'on souffre que le temps se prolonge en nous et qu'il dure. Un demi-siècle avant des thèses aujourd'hui célèbres, Guyau avait déjà reconnu que

« la mémoire et la sympathie, ont... au fond la même origine »³⁵ Il avait montré que le Temps est essentiellement affectif : « L'idée de passé et d'avenir », disait-il avec profondeur, « n'est pas seulement la condition nécessaire de toute souffrance morale ; elle en est à un certain point de vue

le principe »³⁶ Nous faisons notre temps comme notre espace par le simple souci que nous prenons de notre avenir et par le désir de notre propre expansion. C'est ainsi que notre être, dans notre cœur et dans notre raison, correspond à l'Univers et qu'il réclame l'Éternité. Comme le dit M. Rounnel dans une phrase que nous rétablissons dans sa rédaction primitive : « C'est là le génie même de notre âme avide d'un espace sans fin, affamée d'une durée sans borne, assoiffée d'Idéal, persécutée par l'Infini, dont la vie est l'inquiétude d'un perpétuel ailleurs, et dont la nature n'est que le long tourment d'une expansion à tout l'Univers. »

Ainsi, par le fait même que nous vivons, par le fait même que nous aimons et que nous souffrons, nous sommes engagés dans les voies de l'universel et du permanent. Si notre amour reste parfois sans force, c'est souvent parce que nous sommes victimes du réalisme de notre passion. Nous attachons notre amour à notre nom, alors qu'il est la vérité générale d'une âme ; nous ne voulons pas lier en un [94] ensemble cohérent et rationnel la diversité de nos désirs, alors qu'ils ne sont efficaces que s'ils se complètent et se relaient. Si nous avons la sagesse d'écouter en nous-mêmes l'harmonie du possible, nous reconnâtrions que les mille rythmes des instants apportent en nous des réalités si exactement complémentaires que nous devons comprendre le caractère finalement rationnel des douleurs et des joies mises à la source de l'Être. Une souffrance est toujours reliée à une rédemption, une joie à un effort intellectuel. Tout se double en nous-mêmes quand nous voulons prendre possession de toutes les possibilités de la durée : « Si vous aimez, dit Maeterlinck, ce n'est pas cet amour qui fait partie de votre destinée ; c'est la conscience de vous-même que vous aurez trouvée au fond de cet amour qui modifiera votre vie. Si l'on vous a trahi, ce n'est pas la trahison qui importe ; c'est le pardon qu'elle a fait naître dans votre âme, et la nature plus ou moins générale, plus ou moins élevée, plus ou moins réfléchie de ce pardon, qui tournera votre existence vers le côté paisible et plus clair du destin où vous vous verrez mieux que si l'on vous était resté fidèle. Mais si la trahison n'a pas accru la simplicité, la confiance plus haute, l'étendue de l'amour, on vous aura trahi bien

inutilement, et vous pourrez vous dire qu'il n'est rien arrivé. »³⁷ Comment mieux dire que l'être ne peut garder du passé que ce qui sert à son progrès, que ce qui peut entrer dans un système rationnel de sympathie et d'affection. Ne dure que ce qui a des raisons de durer. La durée est ainsi le

premier phénomène du principe de raison *suffisante* pour la liaison des instants. Autrement dit, il n'y a dans les forces du monde qu'un principe, de continuité : c'est la permanence [95] des conditions rationnelles, des conditions de succès moral et esthétique. Ces conditions commandent au cœur comme à l'esprit. Ce sont elles qui déterminent la solidarité des instants en progrès. La durée intime, c'est toujours la sagesse. Ce qui coordonne le monde ce ne sont pas les forces du passé, c'est l'harmonie tout en tension que le monde va réaliser. On peut parler d'une harmonie préétablie, mais il ne peut s'agir d'une harmonie préétablie dans les choses, il n'y a d'action que par une harmonie préétablie dans la raison. Toute la force du temps se condense dans l'instant novateur où la vue se dessille, près de la fontaine de Siloë, sous le toucher d'un divin rédempteur qui nous donne d'un même geste la joie et la raison, et le moyen d'être éternel par la vérité et la bonté.

L'INTUITION DE L'INSTANT

CONCLUSION

[Retour à la table des matières](#)

L'être livré à la raison trouve ses forces dans la solitude. Il a en lui-même les moyens de ses reprises. Il a pour lui l'éternité du vrai sans avoir la charge et la garde de l'expérience passée. C'est fort justement que Jean Guéhenno disait (*Caliban parle*) : « La raison, cette étrangère sans mémoire et sans héritage, qui voudrait toujours que tout recommençât », car c'est vraiment par la raison que tout peut recommencer. L'échec n'est qu'une preuve négative, l'échec est toujours expérimental. Dans le domaine de la raison, il suffit de rapprocher deux thèmes obscurs pour que survienne la clarté de l'évidence. Alors avec l'ancien mal compris on fait une nouveauté féconde. S'il y a un retour éternel qui soutienne le monde, c'est le retour éternel de la raison.

Ce n'est pas du côté de cette innocence rationnelle que M. Roupnel cherche les voies de la rédemption de l'être. Il trouve dans l'Art un moyen plus directement adapté aux principes mêmes de la création. En des pages qui vont au foyer même de l'intuition esthétique, il nous ramène à cette fraîcheur de l'âme et des sens qui renouvelle la force poétique. C'est « l'Art qui nous libère de la routine littéraire et artistique... Il nous guérit la fatigue sociale de l'âme [98] et rajeunit la perception usagée. Il restitue à l'expression avilie le sens actif et la représentation réaliste. Il ramène la

vérité dans la sensation et la probité dans l'émotion. Il nous apprend à nous servir de nos sens et de nos âmes comme si rien encore n'en avait dépravé la vigueur ou ruiné la clairvoyance. Il nous apprend à voir et à écouter l'Univers comme si nous en avions seulement maintenant la saine et soudaine révélation. Il ramène sous nos regards la grâce d'une Nature qui s'éveille. Il nous rend les heures enchanteresses du matin primitif ruisselant de créations neuves. Il nous rend pour ainsi dire l'homme émerveillé qui écouta naître les voix dans la Nature, qui assista à l'apparition du firmament et devant qui le Ciel se leva comme un Inconnu³⁸ . »

Mais encore une fois, si l'Art, comme la Raison, est solitude, voici que la Solitude c'est l'Art même. Après la souffrance, nous sommes rendus « à la hautaine solitude de notre cœur... alors, notre âme qui a rompu ses chaînes infâmes, rentre dans son temple enseveli » et M. Roupnel continue : « L'Art est l'écoute de cette voix intérieure. Il nous apporte le murmure enfoui. Il est la voix de la conscience surnaturelle qui siège en nous sur le fonds inaliénable et perpétuel. Il nous ramène dans le site primordial de notre Être et dans le Lieu immense où nous sommes dans l'Univers entier. Notre parcelle misérable y prend son grade universel, et nous en livre l'autorité qu'il détient. Triomphant de tous les thèmes discontinus qui séparent l'Être et composent l'Individu, l'Art est le sens d'Harmonie qui nous restitue au doux rythme du Monde, et nous rend à l'Infini qui nous appelle.

« Alors tout en nous devient participant du [99] rythme absolu où se développe le phénomène complet du Monde. Alors, en nous, tout s'ordonne aux suprêmes directions, tout s'éclaire aux clairvoyances intimes. Les lumières prennent leur signification messagère. Les lignes déroulent la grâce d'une association mystérieuse aux accords infinis. Les sons développent leur mélodie dans la voie intérieure où chante tout l'Univers. Un véhément amour, une sympathie universelle nous cherche le cœur, et veut nous lier à l'âme qui frémit en toute chose.

« L'Univers qui prend sa beauté, c'est l'Univers qui prend son sens ; et les images désuètes que nous lui prêtons tombent de la face absolue qui émerge du mystère³⁹ . »

Il y a, croyons-nous, à la racine de cette rédemption contemplative, une force qui nous permet d'accepter dans un seul acte la vie avec toutes ses contradictions intimes. En plaçant le néant absolu aux deux bords de l'instant, M. Roupnel devait être conduit à une intensité de conscience telle que toute l'image d'un destin était, par une lueur subite, lisible dans l'acte même de l'esprit. La cause profonde de la mélancolie roupnelienne tient peut-être à cette nécessité métaphysique : On doit faire tenir dans une même pensée le regret et l'espérance. Synthèse sentimentale des contraires, voilà l'instant vécu. Nous sommes d'ailleurs capables de retourner l'axe sentimental du temps et de placer l'espérance dans un souvenir dont nous restituons, dans notre rêverie, la fraîcheur. Par contre, nous pouvons être découragés en contemplant l'avenir parce qu'à certaines minutes, au sommet de l'âge par exemple, nous nous rendons compte que nous ne pouvons plus [100] remettre au lendemain la garde de nos espérances. L'amertume de la vie, c'est le regret de ne pouvoir espérer, de ne plus entendre les rythmes qui nous sollicitent à jouer notre partie dans la symphonie du devenir. C'est alors que le « regret souriant » nous conseille d'inviter la Mort et d'accepter, comme une chanson qui berce, les rythmes monotones de la Matière.

C'est dans cette atmosphère métaphysique que nous aimons à placer *Siloë* ; c'est avec cette interprétation personnelle que nous aimons à relire cette œuvre étrange. Elle nous parle alors dans la force et dans la tristesse parce qu'elle est vérité et courage. Dans cette œuvre amère et tendre en effet la gaieté est toujours une conquête ; la bonté dépasse par système la conscience du mal, parce que la conscience du mal, c'est déjà le désir de la rédemption. L'optimisme est volonté alors même que le pessimisme est connaissance claire. Étonnant privilège de l'intimité ! C'est vraiment le cœur humain qui est la plus grande puissance de cohérence pour les idées contraires. En lisant *Siloë*, nous nous rendions bien compte que nous apportions par notre propre commentaire un lot de lourdes contradictions ; mais aussitôt la sympathie avec l'œuvre nous encourageait à avoir confiance dans les leçons que nous tirions de nos propres erreurs.

C'est pourquoi *Siloë* est un beau livre humain. Il n'enseigne pas, il évoque. Œuvre de la solitude, il est une lecture pour solitaire. On retrouve le livre, comme on se retrouve en rentrant en soi-même. Si vous le

contredisez, il vous répond. Si vous le suivez, il vous donne une impulsion. Il est à peine fermé que renaît déjà le désir de le rouvrir. Il s'est à peine tu que déjà un écho s'éveille dans l'âme qui l'a compris.

L'INTUITION DE L'INSTANT

INSTANT POÉTIQUE ET INSTANT MÉTAPHYSIQUE

[Retour à la table des matières](#)

En complément de L'intuition de l'instant, nous présentons un texte de Bachelard publié en 1939 dans le numéro 2 de la revue MESSAGES : METAPHYSIQUE ET POESIE, qui prolonge la méditation de l'auteur sur le problème du temps.

I

La poésie est une métaphysique instantanée. En un court poème, elle doit donner une vision de l'univers et le secret d'une âme, un être et des objets, tout à la fois. Si elle suit simplement le temps de la vie, elle est moins que la vie ; elle ne peut être plus que la vie qu'en immobilisant la vie, qu'en vivant sur place la dialectique des joies et des peines. Elle est alors le principe d'une simultanée essentielle où l'être le plus dispersé, le plus désuni conquiert son unité.

Tandis que toutes les autres expériences métaphysiques sont préparées en d'interminables avant-propos, la poésie refuse les préambules, les principes, les méthodes, les preuves. Elle refuse le doute. Tout au plus a-t-elle besoin d'un prélude de silence. D'abord, en frappant sur des mots creux, elle fait taire la prose ou les fredons qui laisseraient dans l'âme du lecteur une continuité de pensée ou de murmure. Puis, après les sonorités vides, elle produit son instant. C'est pour construire un instant complexe, pour nouer sur cet instant des simultanités nombreuses que le poète détruit la continuité simple du temps enchaîné.

En tout vrai poème, on peut alors trouver les éléments d'un temps arrêté, d'un temps qui ne suit pas la mesure, d'un temps que nous appellerons vertical pour le distinguer du temps commun qui fuit horizontalement avec l'eau du fleuve, avec le vent qui passe. D'où un paradoxe qu'il faut énoncer clairement : alors que le temps de la prosodie est horizontal, le temps de la poésie est vertical. La prosodie n'organise que des sonorités successives ; elle règle des cadences, administre des fougues et des émois, souvent, hélas, à contre-temps. En acceptant les conséquences de l'instant poétique, la

prosodie permet de rejoindre la prose, la pensée expliquée, les amours éprouvées, la vie sociale, la vie courante, la vie glissante, linéaire, continue. Mais toutes les règles prosodiques ne sont que des moyens, de vieux moyens. Le but, c'est la *verticalité*, la profondeur ou la hauteur ; c'est l'instant stabilisé où les simultanités, en s'ordonnant, prouvent que l'instant poétique a une perspective métaphysique.

L'instant poétique est donc nécessairement complexe : il émeut, il prouve – il invite, il console – il est étonnant et familier. Essentiellement, l'instant poétique est une relation harmonique de deux contraires. Dans l'instant passionné du poète, il y a toujours un peu de raison ; dans le refus raisonné, il reste toujours un peu de passion. Les antithèses successives plaisent déjà au poète. Mais pour le ravissement, pour l'extase, il faut que les antithèses se contractent en ambivalence. Alors l'instant poétique surgit... Pour le moins, l'instant poétique est la conscience d'une ambivalence. Mais il est plus, car c'est une ambivalence excitée, active, dynamique. L'instant poétique oblige l'être à valoriser ou à dévaloriser. Dans l'instant poétique, l'être monte ou descend, sans accepter le temps du monde qui [105] ramènerait l'ambivalence à l'antithèse, le simultané au successif.

On vérifiera aisément ce rapport de l'antithèse et de l'ambivalence si l'on veut bien communier avec le poète qui, de toute évidence, vit en un instant les deux termes de ses antithèses. Le deuxième terme n'est pas appelé par le premier. Les deux termes sont nés ensemble. On trouvera dès lors les véritables instants poétiques d'un poème en tous les points où le cœur humain peut inverser les antithèses. Plus intuitivement, l'ambivalence bien nouée se révèle par son caractère temporel : au lieu du temps mâle et vaillant qui s'élance et qui brise, au lieu du temps doux et soumis qui regrette et qui pleure, voici l'instant androgyne. Le mystère poétique est une androgynie.

II

Mais est-ce du temps encore ce pluralisme d'événements contradictoires enfermés dans un seul instant ? Est-ce du temps, toute cette perspective verticale qui surplombe l'instant poétique ? Oui, car les simultanités accumulées sont des simultanités *ordonnées*. Elles donnent une dimension à l'instant puisqu'elles lui donnent un ordre interne. Or le temps est un ordre et n'est rien autre chose. Et tout ordre est un temps. L'ordre des ambivalences dans l'instant est donc un temps. Et c'est ce temps vertical que le poète découvre quand il refuse le temps horizontal, c'est-à-dire le devenir des autres, le devenir de la vie, le devenir du monde. Voici alors les trois ordres d'expériences successives qui [106] doivent délier l'être enchaîné dans le temps horizontal :

- 1° s'habituer à ne pas référer son temps propre au temps des autres – briser les cadres sociaux de la durée ;
- 2° s'habituer à ne pas référer son temps propre au temps des choses – briser les cadres phénoménaux de la durée ;
- 3° s'habituer – dur exercice – à ne pas référer son temps propre au temps de la vie – ne plus savoir si le cœur bat, si la joie pousse – briser les cadres vitaux de la durée.

Alors seulement on atteint la référence autosynchrone, au centre de soi-même, sans vie périphérique. Soudain toute l'horizontalité plate s'efface. Le temps ne coule plus. Il jaillit.

III

Pour retenir ou plutôt retrouver cet instant poétique stabilisé, il est des poètes, comme Mallarmé, qui brutalisent directement le temps horizontal, qui intervertissent la syntaxe, qui arrêtent ou dévient les conséquences de l'instant poétique. Les prosodies compliquées mettent des cailloux dans le ruisseau pour que les ondes pulvérisent les images futiles, pour que les remous brisent les reflets. En lisant Mallarmé on éprouve souvent l'impression d'un temps récurrent qui vient achever des instants révolus. On vit, alors, en retard, les instants qu'on aurait dû vivre – sensation d'autant plus étrange qu'elle ne participe d'aucun regret, d'aucun repentir, d'aucune nostalgie. Elle est faite simplement d'un *temps* [107] *travaillé* qui sait parfois mettre l'écho avant la voix et le refus dans l'aveu.

D'autres poètes, plus heureux, saisissent naturellement l'instant stabilisé. Baudelaire voit, comme les Chinois, l'heure dans l'œil des chats, l'heure insensible où la passion est si complète qu'elle dédaigne de s'accomplir : « Au fond de ses yeux adorables je vois toujours l'heure distinctement, toujours la même, une heure vaste, solennelle, grande comme l'espace, sans divisions de minutes ni de secondes, une heure immobile qui n'est pas marquée sur les horloges... » ⁴⁰. Pour les poètes qui réalisent ainsi l'instant avec aisance, le poème ne se déroule pas, il se noue, il se tisse de nœuds à nœuds. Leur drame ne s'effectue pas. Leur mal est une fleur tranquille.

En équilibre sur minuit, sans rien attendre du souffle des heures, le poète s'allège de toute vie inutile ; il éprouve l'ambivalence abstraite de l'être et du non-être. Dans les ténèbres il voit mieux sa propre lumière. La solitude lui apporte la pensée solitaire, une pensée sans diversion, une pensée qui s'élève, qui s'apaise en s'exaltant purement.

Le temps vertical s'élève. Parfois aussi il sombre. Minuit, pour qui sait lire *le Corbeau*, ne sonne plus jamais horizontalement. Il sonne dans l'âme en descendant, en descendant... Rares sont les nuits où j'ai le courage d'aller jusqu'au fond, jusqu'au douzième coup, jusqu'à la douzième blessure, jusqu'au douzième souvenir... Alors je reviens au temps plat ; *j'enchaîne*, je me réenchaîne, je retourne auprès des vivants, dans la vie. Pour vivre, il faut toujours trahir des fantômes...

C'est sur le temps vertical – en descendant – que s'étagent les pires peines, les peines sans causalité [108] temporelle, les peines aiguës qui traversent un cœur pour rien, sans jamais s'alanguir. C'est sur le temps vertical – en remontant – que se consolide la consolation sans espérance, cette étrange consolation autochtone, sans protecteur, Bref, tout ce qui nous détache de la cause et de la récompense, tout ce qui nie l'histoire intime et le désir même, tout ce qui dévalorise à la fois le passé et l'avenir se trouve dans l'instant poétique.

Veut-on une étude d'un petit fragment du temps poétique vertical ? Qu'on prenne l'instant poétique du *regret souriant*, au moment même où la nuit s'endort et stabilise les ténèbres, où les heures respirent à peine, où la solitude à elle seule est déjà un remords ! Les pôles ambivalents du *regret souriant* se touchent presque. La moindre oscillation les substitue l'un à l'autre. Le *regret souriant* est donc une des plus sensibles ambivalences d'un cœur sensible. Or il se développe de toute évidence dans un temps vertical puisqu'aucun des deux moments : sourire ou regret n'est antécédent. Le sentiment est ici réversible ou, pour mieux dire, la réversibilité de l'être est ici *sentimentalisée* : le sourire regrette et le regret sourit, le regret console. Aucun des temps exprimés successivement n'est la cause de l'autre, c'est donc la preuve qu'ils sont mal exprimés dans le temps successif, dans le temps horizontal. Mais il y a tout de même de l'un à l'autre un devenir, un devenir qu'on ne peut éprouver que verticalement, en montant, avec l'impression que le regret s'allège, que l'âme s'élève, que le fantôme pardonne. Alors vraiment le malheur fleurit. Un métaphysicien sensible trouvera ainsi dans le *regret souriant* la beauté formelle du malheur. C'est en fonction de la causalité formelle qu'il comprendra la valeur de dématérialisation [109] où se reconnaît l'instant poétique. Preuve

nouvelle que la causalité formelle se déroule à l'intérieur de l'instant, dans le sens d'un temps vertical, tandis que la causalité efficiente se déroule dans la vie et dans les choses, horizontalement, en groupant des instants aux intensités variées.

Naturellement, dans la perspective de l'instant, on peut éprouver des ambivalences à plus longue portée : « Tout enfant, j'ai senti dans mon cœur deux sentiments contradictoires : l'horreur de la vie et l'extase de la vie »⁴¹. Les instants où ces sentiments s'éprouvent *ensemble* immobilisent le temps, car ils s'éprouvent ensemble reliés par l'intérêt fascinateur à la vie. Ils enlèvent l'être en dehors de la durée commune. Une telle ambivalence ne peut se décrire dans des temps successifs, comme un vulgaire bilan des joies et des peines passagères. Des contraires aussi vifs, aussi fondamentaux relèvent d'une métaphysique immédiate. On en vit l'oscillation dans un seul instant, par des extases et des chutes qui peuvent même être en opposition avec les événements : le dégoût de vivre vient nous prendre dans la jouissance aussi fatalement que la fierté dans le malheur. Les tempéraments cycliques qui déroulent sur la durée usuelle, en suivant la lune, des états contradictoires ne présentent que des parodies de l'ambivalence fondamentale. Seule une psychologie approfondie de l'instant pourra nous donner les schémas nécessaires pour comprendre le drame poétique essentiel.

[110]

IV

Il est d'ailleurs frappant qu'un des poètes qui aient le plus fortement saisi les instants décisifs de l'être soit le poète des *correspondances*. La correspondance baudelairienne n'est pas, comme on l'expose très souvent, une simple transposition qui donnerait un code d'analogies sensuelles. Elle est une somme de l'être sensible en un seul instant. Mais les simultanités sensibles qui réunissent les parfums, les couleurs et les sons ne font qu'amorcer des simultanités plus lointaines et plus profondes. Dans ces

deux unités de la nuit et de la lumière se retrouve la double éternité du bien et du mal. Ce qu'il y a de « vaste » dans la nuit et dans la clarté ne doit pas d'ailleurs nous suggérer une vision spatiale. La nuit et la lumière ne sont pas évoquées pour leur étendue, pour leur infini, mais pour leur unité. La nuit n'est pas un espace. Elle est une menace d'éternité. Nuit et lumière sont des instants immobiles, des instants noirs ou clairs, gais ou tristes, noirs et clairs, tristes et gais. Jamais l'instant poétique n'a été plus complet que dans ce vers où l'on peut associer à la fois l'immensité du jour et de la nuit. Jamais on n'a fait sentir si physiquement l'ambivalence des sentiments, le manichéisme des principes.

En méditant dans cette voie, on arrive soudain à cette conclusion : *toute moralité est instantanée*. L'impératif catégorique de la moralité n'a que faire de la durée. Il ne retient aucune cause sensible, il n'attend aucune conséquence. Il va tout droit, verticalement, [111] dans le temps des formes et des personnes. Le poète est alors le guide naturel du métaphysicien qui veut comprendre toutes les puissances de liaisons instantanées, la fougue du sacrifice, sans se laisser diviser par la dualité philosophique grossière du sujet et de l'objet, sans se laisser arrêter par le dualisme de l'égoïsme et du devoir. Le poète anime une dialectique plus subtile. Il révèle à la fois, dans le même instant, la solidarité de la forme et de la personne. Il prouve que la forme est une personne et que la personne est une forme. La poésie devient ainsi un instant de la cause formelle, un instant de la puissance personnelle. Elle se désintéresse alors de ce qui brise et de ce qui dissout, d'une durée qui disperse des échos. Elle cherche l'instant. Elle n'a besoin que de l'instant. Elle crée l'instant. Hors de l'instant, il n'y a que prose et chanson. C'est dans le temps vertical d'un instant immobilisé que la poésie trouve son dynamisme spécifique. Il y a un dynamisme pur de la poésie pure. C'est celui qui se développe verticalement dans le temps des formes et des personnes.

L'INTUITION DE L'INSTANT

BIOGRAPHIE

[Retour à la table des matières](#)

Gaston Bachelard naît le 27 juin 1884 à Bar-sur-Aube où ses parents tiennent une boutique de tabac-journaux. Il passe ses premières années dans cette ville. En 1903, en possession de son baccalauréat, il entre dans l'administration des Postes à laquelle il sera attaché jusqu'en 1913. En disponibilité pour raison d'étude, il prépare dès cette date le concours d'élèves ingénieurs des Télégraphes et achève parallèlement sa licence de mathématiques. Mais Bachelard ne sera pas ingénieur ; après la guerre, en 1919, sa vie prend un tournant : il entre dans l'enseignement secondaire, comme professeur de sciences au collège de sa ville natale. Agrégé de philosophie en 1922, il obtient de demeurer à Bar-sur-Aube comme professeur de sciences et de philosophie. En 1927, il soutient ses deux thèses : *Essai sur la connaissance approchée* et *Étude sur l'évolution d'un problème de physique, La propagation thermique dans les solides*. Ces deux ouvrages constituent le prélude de nombreuses publications dont les plus connues sont les études consacrées à l'imagination au contact des éléments naturels. La faculté des Lettres de Dijon fait appel à lui en 1930, puis la Sorbonne en 1940. Il meurt à Paris, le 16 octobre 1962.

L'INTUITION DE L'INSTANT

BIBLIOGRAPHIE

[Retour à la table des matières](#)

Essai sur la connaissance approchée, Paris, Vrin, 1928, 310 pages. Thèse de Lettres présentée à l'Université de Paris en 1927. Couronné par l'Institut, prix Gegner.

Étude sur l'évolution d'un problème de physique : la propagation thermique dans les solides, Paris, Vrin, 1928, 182 pages. Thèse complémentaire Lettres présentée [sic] à l'Université de Paris en 1927.

La valeur inductive de la relativité, Paris, Vrin, 1929, 256 pages.

Le pluralisme cohérent de la chimie moderne, Paris, Vrin, 1932, 235 pages.

L'intuition de l'instant, Paris, Stock, 1932, 128 pages.

Les intuitions atomistiques (essai de classification), Paris, Boivin, 1933, 162 pages.

[*Le nouvel esprit scientifique*](#), Paris, Alcan, 1934, 179 pages. Traduit en italien. Réédité en 1963, P.U.F.

[*La dialectique de la durée*](#), Paris, Boivin, 1936, 171 pages. Réédité en 1963, P.U.F.

L'expérience de l'espace dans la physique contemporaine, Paris, P.U.F., 1937, 140 pages.

[*La formation de l'esprit scientifique. Contribution à une psychanalyse de la connaissance objective*](#), Paris, Vrin, 1938, 257 pages.

[*La psychanalyse du feu*](#), Paris, N.R.F., 1938, 221 pages. Réédité en 1965, collection « Idées », N.R.F. Traduit en espagnol et en allemand.

[152]

Lautréamont, Paris, Corti, 1939, 201 pages. Nouvelle édition augmentée en 1951 et rééditée en 1963.

[*La philosophie du Non. Essai d'une philosophie du Nouvel Esprit scientifique*](#), Paris, P.U.F., 1940, 147 pages. Réédité en 1962.

L'eau et les rêves. Essai sur l'imagination de la matière, Paris, Corti, 1943, 268 pages. Réédité en 1960.

[*L'air et les songes. Essai sur l'imagination du mouvement*](#), Paris, Corti, 1944, 300 pages. Nouvelle édition augmentée en 1950.

[*La terre et les rêveries de la volonté. Essai sur l'imagination des forces*](#), Paris, Corti, 1948, 407 pages. Réédité en 1958.

La terre et les rêveries du repos. Essai sur les images de l'intimité, Paris, Corti, 1948, 337 pages. Réédité en 1958.

Le rationalisme appliqué, Paris, P.U.F., 1949, 360 pages. Réédité en 1962.

L'activité rationaliste de la physique contemporaine, Paris, P.U.F., 1951, 223 pages.

Paysages (Études pour 15 burins d'Albert Flocon), Rolle (Suisse), Librairie Eynard, 1950.

[*Le matérialisme rationnel*](#), Paris, P.U.F., 1953, 224 pages.

Châteaux en Espagne. La philosophie d'un graveur. Burins d'Albert Flocon, Paris, Cercle Grolier, 1957, 61 pages.

[*La poétique de l'espace*](#), Paris, P.U.F., 1957, 216 pages. Traduit en allemand. Réédité en 1961.

La poétique de la rêverie, Paris, P.U.F., 1960, 188 pages.

La flamme d'une chandelle, Paris, P.U.F., 1961, 116 pages.

Notes

[←1]

Souvenirs d'enfance et de jeunesse, Préface III.

[←2]

La vie et l'habitude, p. 17 trad. Larbaud.

[←3]
Siloě, p. 8.

[[←4](#)]

Siloě, P. 108.

[←5]
Siloě, p. 108.

[←6]
Siloě, p. 109.

[[←7](#)]
Siloě, p. 109.

[←8]

Cf. BERGSON, [*Essai sur les données immédiates de la conscience*](#), p. 82.

[←9]

GUYAU disait déjà, d'un point de vue, il est vrai, plus psychologique que nous : « L'idée du temps... se ramène à un effet de perspective. » (*La Genèse de l'Idée du temps*. Préface).

[←10]
Siloě, p. 126.

[←11]

GUYON. *La genèse de l'idée du temps*, p. 33.

[←12]

Cf *Siloë*, p. 121.

[←13]

BERGSON, [*Essai sur les données immédiates de la conscience*](#), p. 117.

[←14]

Siloě, p. 127.

[←15]
Siloě, p. 34.

[←16]

A. KOYRÉ, *Boehme*, p. 131.

[[←17](#)]
Siloě, p. 10.

[←18]

BUTLER, *La vie et l'habitude*, trad. Larbaud, p. 149.

[←19]

Cf. BUTLER, *loc. cit.*, p. 150, 151.

[←20]
Idem, p. 128.

[←21]

Siloě, p. 33.

[[←22](#)]
Siloě, p. 38.

[←23]

Siloě, p. 36.

[←24]
Siloě, p. 101.

[←25]

BERGSON, [*Matière et mémoire*](#), p. 231.

[←26]

Loc. cit., p. 159.

[←27]
Siloě, p. 186.

[←28]

Cf. BERGSON, [*Durée et simultanéité*](#), p. 70.

[←29]

Siloě, p. 55.

[←30]

Siloě, p. 74.

[←31]
Siloě, p. 157.

[←32]
Siloě, p. 158.

[←33]
Siloě, p. 172.

[←34]
Siloě, p. 162.

[←35]

GUYON [*sic*], *La Genèse de l'idée de temps*, p. 80.

[←36]

Loc. cit., p. 82.

[←37]

MAETERLINCK, *Sagesse et destinée*, p. 27.

[←38]
Siloě, p. 196.

[←39]

Siloë, p. 198.

[←40]

BAUDELAIRE, Œuvres, tome I, Pléïade [*sic*], p. 249.

[←41]

BAUDELAIRE, *Mon cœur mis à nu*, p. 88.